

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участі Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествующихъ книжкахъ «Путь» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексеева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьевъ, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасьевъ, С. С. Безобразова (Іеромонаха Кассіана), Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяевъ, П. Бицилли, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцевъ, В. Вейдле, Франка Гавена (Америка), М. Георгіевскаго, С. Гессена, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Іеромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, Н. Зернова, В. В. Зѣньковскаго, свящ. А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Ивасека, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клєпинина, С. Кавертца (Америка), К. Керна (Англія), Г. Колпакчи, Л. Козловскаго (†). (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Либа (Базель), М. Литвякъ, Н. О. Лосского, Ж. Маритена (Франція), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. Полотебневой, В. Растворгусева, Н. Реймерса, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Иноха (Россія), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, К. Сережникова, Е. Сковцовъ (Матери Маріи), И. Смолича, В. Сперанскаго, ѕ. А. Степуна, И. Стрлатонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), свящ. Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Іеромонаха Іоанна), абвата Августина Якубизіака (Франція).

— Адресъ редакціи и конторы: —
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 42-го номера: 10 фр.

Подписная цѣна — въ годъ фр. 35. — (4 книги). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 42. ЯНВАРЬ — МАРТЪ 1934 № 42.

ОГЛАВЛЕНИЕ : стр .

1. Б. Вышеславцевъ. — Проблема власти	3
2. В. Вейдле. — Разложеніе искусства.....	22
3. А. Вановскій. — Японская міѳологія и Біблія	38
4. В. Зѣньковскій. — Кризисъ протестантизма въ Германіи ..	56
5. От. Алексій Б. — Двѣ проповѣди священника, произнесенные въ Совѣтской Россії	68
6. Новые книги: Іеромонахъ Кассіанъ Безобразовъ — Иисусъ Неизвѣстный. Л. Шестовъ — Гегель или Йовъ, (о Киргегардѣ). М. Л.-Б. — Emile Mersch	80

ПРОБЛЕМА ВЛАСТИ И ЕЯ РЕЛИГІОЗНЫЙ СМЫСЛЪ

Власть есть нѣчто наиболѣе проблематичное и загадочное. Она загадочна въ своей сущности, въ своей соціальной и психологической природѣ, и проблематична въ своей цѣнности. Власть есть то, что наиболѣе притягиваетъ и отталкиваетъ людей, то что они обожаютъ и вмѣстѣ съ тѣмъ ненавидятъ — эти «бунтовщики, ищущіе предъ кѣмъ преклониться». Во власти есть нѣчто божественное и нѣчто демоническое.

Есть мистика власти и это жуткая мистика двуликаго демона. Вотъ почему властители двуличны:

«Таковъ и былъ сей властелинъ
Къ противочувствію привыченъ
Въ душѣ и въ жизни арлекинъ»...

И это сказано о «благословенномъ» Александрѣ, сказано тонко и проницательно и вѣрно для русско-византійского характера царей; но сказано не до конца справедливо: Александръ носилъ въ своей душѣ живую трагедію власти, живую антиномію власти, ея утвержденіе и отрицаніе, онъ зналъ, что власть связана съ тираноубійствомъ и тираніей, съ освобожденіемъ и закрѣпошеніемъ, и онъ никогда не могъ до конца привыкнуть къ этому «противочувствію». Какъ онъ рѣшилъ антиномію власти, антиномію добра и зла, въ ней заключеннаго? (Тотъ же самый трагизмъ, какой Пушкинъ вложилъ въ сердце Бориса Годунова). Трагизмъ есть «безвыходность положенія», апорія, и онъ все же нашелъ выходъ въ своеемъ великомъ уходѣ, напоминающемъ великій уходъ Будды. Есть какая-то индійская черта въ этомъ отреченіи и отрѣшеніи отъ власти, могущества, блеска, величія. И она повторяется въ судьбѣ Л. Толстого съ его маленькимъ уходомъ, который былъ бы комиченъ, если-бы не окончился смертью.

Въ отреченіи отъ власти Александра и въ отрицаніи власти у Толстого есть однако не только индійскій элементъ отрѣшенія и непротивленія, но и чисто христіанскій элементъ подлиннаго анархизма, который проходитъ черезъ всю библію отъ помазанія царей до Апокалипсиса и звучить всего явственнѣе въ словахъ Христа: Цари земли царствуютъ и владыки господствуютъ, между вами да не будетъ такъ! Вотъ эти слова услышалъ и исполнилъ Александръ. И въ ту минуту, когда онъ сталъ Федоромъ Кузмичемъ и не побоялся плетей, онъ не менѣе, а болѣе, пожалуй, былъ христіаниномъ, нежели въ моментъ миропомазанія или побѣды надъ Наполеономъ. Русскіе монархисты, считающіе, что христіанскій взглядъ на власть и царство всецѣло выражается въ помазаніи царей, забываютъ обыкновенно о древнемъ обычай московскихъ царей, принимать схиму передъ смертью, т. е. отрекаться отъ власти во имя Христово. Но отрекаться можно во имя Христово только отъ низшаго, а не отъ высшаго, только отъ преходящаго, а не отъ вѣчнаго. Такимъ образомъ власть признавалась низшимъ преходящимъ началомъ: «между вами да не будетъ такъ». Если этотъ обычай ухода и отреченія отъ міра и власти откладывался до послѣдняго момента и такъ сказать не брался въ серьезъ, оставаясь предсмертнымъ символическимъ обрядомъ, то Александръ, напротивъ, осуществилъ его во всей полнотѣ и во всей глубинѣ его смысла; а смыслъ этотъ состоитъ въ утвержденіи принципіальной грѣховности власти.

Черезъ всю библію отъ первой книги Царствъ до Апокалипсиса проходитъ идея грѣховности власти. Самуилъ знаетъ, что «поставить царя» — значитъ «отвергнуть Бога» (первая книга Самуила 10, 19). Онъ знаетъ, что народъ совершає «великое зло, прося себѣ царя» и, какъ это ни удивительно, самъ народъ вынужденъ это признать (ib. 12, 17-19). Самуилъ предупреждаетъ народъ, что власть означаетъ тиранію, и наконецъ произноситъ слѣдующее пророчество: «И сами вы будете ему рабами и возопите въ то время изъ-за царя вашего, котораго выбрали себѣ, но не услышите васъ Господь тогда». (ib. 8, 7-18). Вся исторія есть безконечное подтвержденіе этого пророчества. Таковъ древне еврейскій взглядъ на власть. Мы его находимъ у пророковъ, для которыхъ высшее зло на землѣ всегда воплощается въ великихъ тираніяхъ (Навуходоносоръ).

Евангеліе развиваетъ эту мысль полнѣе и глубже: въ отвѣтъ на просьбу о предоставлениіи власти и первенства Христосъ говоритъ своимъ ученикамъ: «Цари и правители народовъ господствуютъ надъ ними и вельможи властствуютъ ими, — такъ называемые благодѣтели народовъ, — между вами

да не будетъ такъ, но кто хочетъ быть большимъ между вами, да будетъ вамъ слугою и кто хочетъ быть первымъ между вами — да будетъ всѣмъ рабомъ» (Мф. 20, 25-28. Лк. 22. 24-27. Маркъ 10, 42-45).

Эти слова съ поразительной настойчивостью и точностью воспроизводятся во всѣхъ трехъ синоптическихъ Евангеліяхъ и въ частности съ большой подробностью у Марка, столь скучного на слова, а въ четвертомъ Евангеліи ихъ смыслъ воплощается въ символическомъ дѣяніи омовенія ногъ (*)..

Быть можетъ здѣсь умѣстно говорить о «Царскомъ Служеніи Христа?» Да, но оно есть служеніе не въ формахъ власти. Это не то служеніе, о которомъ было сказано, что «монархъ есть первый слуга государства». Путь христіанского служенія противоположенъ земному величію и власти, ибо слуга противоположенъ господину и рабство противоположно властевованію. Христосъ отвергъ государственную власть, дважды ему предложенную, въ пустынѣ и въ Іерусалимѣ, какъ искушеніе отъ діавола. За это и былъ въ сущности преданъ Іудою и отвергнутъ первосвященниками и покинутъ народомъ: онъ не былъ *властвующимъ мессіей* и не сошелъ со креста.

Во власти есть нѣчто демоническое, она въ существѣ своемъ «отъ діавола»: «и сказалъ ему діаволъ: тебѣ дамъ власть надъ всѣми сими царствами и славу ихъ, ибо она *предана мнъ, и я, кому хочу, даю ее*. Условіе полученія власти — поклоненіе діаволу (Лк. 4, 5-8. Мф. 4, 8-9). Это пожалуй самое сильное, что когда либо было сказано противъ принципа власти, противъ этатизма, порою даже кажется, не слишкомъ-ли сильно. Но Апокалипсисъ подтверждаетъ и усиливаетъ: демонизмъ власти будетъ возрастать въ исторіи, «звѣрю» и Антихристу будетъ дана великая власть надъ всѣми народами земли и онъ получить ее изъ рукъ дракона (діавола) какъ разъ въ силу выполненія условія власти: вся земля поклонится діаволу (Ап. 12) (**)

Пожалуй, нѣтъ книги, болѣе безпощадной къ царямъ и властителямъ, нежели Апокалипсисъ, выбрасывающій хищнымъ птицамъ «трупы царей, трупы сильныхъ, трупы тысяченачальниковъ», чтобы приготовить путь второму пришествію Логоса (Ап. 19 11-21).

Такая тема анархизма проходитъ черезъ всю біблію, какъ она проходитъ и черезъ всю исторію и мысль человѣче-

*) Здѣсь нами данъ синтетический переводъ всѣхъ трехъ текстовъ вмѣстѣ.

**) Поэтому нельзя объяснять слова діавола въ пустынѣ, какъ преувеличеніе и ложь.

ства. Однако утверждать отсюда «христіанскій анархизмъ» было-бы преждевременнымъ. Существуетъ *наивный анархизмъ*, который игнорируетъ антиномію власти, который утверждаетъ антитезисъ безвластія и не понимаетъ смысла тезиса власти. Власть существенно антиномична: она есть позитивная и негативная цѣнность, она «отъ діавола» — и она же «отъ Бога». «Нѣсть власти, аще не отъ Бога, существующія-же власти отъ Бога установлены. Посему противящіяся власти противится Божію установленію» (Къ Рим. 13). Кто не цитировалъ этой замѣчательной главы Ап. Павла? Исторія поперемѣнно то восхищалась, то возмущалась ея словами. Порою они вызываютъ изумленіе и кажется, не слишкомъ-ли сильно это сказано — совершенно такъ же, какъ слишкомъ сильнымъ казалось утвержденіе, что вся власть принадлежить діаволу. Но библія всѣ свои темы утверждаетъ съ предѣльною силою.

«Нѣсть власти аще не отъ Бога» — это совсѣмъ не измышленіе Павла, какъ утверждали иногда тѣ, кого это возмущало. Нѣть, подъ каждый тезисъ Апостола и первого философа христіанства можно подставить изреченіе Христа. «Не имѣльбы власти надо мною, если-бы не было дано тебѣ свыше» — такъ Онъ говорить Пилату. «Кесарево — кесарю, Божье — Бого-ви» говорить Онъ, предписывая исполненіе законныхъ требованій власти, и напоминая, что Онъ пришелъ не нарушить законъ, а восполнить. Во всей библіи, въ исторіи, въ человѣческой мысли съ неменьшой силою звучитъ тема цѣнности, святости и божественности власти, тема противоположная анархизму (*). Власть есть дѣйствительное «благодѣяніе» для народовъ, существуютъ такие цари, какъ Давидъ и Соломонъ. Ветхозавѣтная и Новозавѣтная Церковь даетъ помазаніе на царство. Существуютъ цари и князья благочестивые, благовѣрные и даже святые, которые крестили народы. И въ будущемъ власть можетъ совершить великія дѣла. Апокалипсисъ предвидитъ «тысячелѣтнее царство святыхъ», которые будутъ царствовать со Христомъ.

Но самое главное и самое сильное, что повидимому указываетъ на божественность власти — это то, что въ библіи Богъ всегда называется Царемъ небеснымъ и земнымъ, «всевластителемъ» (пантократоромъ), и Христосъ называется Царемъ, которому «дана всякая власть на небѣ и землѣ», и преображеніе и обоженіе міра всегда обозначается, какъ *Царство Божie*. Оно и есть центральный символъ ветхаго и новаго завѣта.

Такова изумительная антиномія власти: *власть отъ Бога*.

*) Ап. Петръ высказываетъ о власти совершенно такъ же, какъ и Павелъ (1 Петр., 2, 13-18), хотя на него ссылаются рѣже.

га, и власть отъ діавола. Упрекнемъ-ли мы христіанство и библію въ томъ, что они заключаютъ въ себѣ «глубочайшее внутреннее противорѣчіе?» Но вѣдь міръ и человѣкъ и все бытіе состоять изъ глубочайшихъ внутреннихъ противорѣчій: міръ конеченъ и безконеченъ, прекрасенъ — и «весь во злѣ лежитъ», человѣкъ смертенъ и бессмертенъ, онъ «царь и рабъ, червь и богъ». Противорѣчія дѣйствительно глубочайшія, а потому ихъ видить только тотъ, кто способенъ заглянуть въ таинственную глубину бытія. Философія и мистика въ своихъ прозрѣніяхъ такъ-же антиномичны, какъ антиномичны жизнь и исторія въ своихъ трагизмахъ. Смыслъ христіанства, смыслъ великой религіи, состоитъ въ томъ, что она переживаетъ и разрѣшаетъ глубочайшія противорѣчія, глубочайшіе трагизмы бытія. Наличіе «глубочайшаго внутренняго противорѣчія», установленіе антиноміи, есть признакъ подлиннаго откровенія, подлинной философіи, и это потому, что Богъ есть единство противоположностей.

Всѣ высшія начала истинной религіи антиномичны: таково Богочеловѣчество, бракъ и дѣвство, провидѣніе и свобода. Конечно, религія обѣщаетъ ихъ разрѣшеніе, но не тотчасъ и не здѣсь, а только «въ концѣ концовъ», т. е. въ Богѣ. Существуютъ антиноміи какъ-будто и совсѣмъ неразрѣшимыя для человѣка (въ этомъ духѣ Богъ отвѣчаетъ Іову послѣ увѣщанія друзей) — это ничего не говорить противъ ихъ подлинности, скорѣе наоборотъ. Но существуютъ и такія, разрѣшеніе которыхъ мы «отчасти видимъ въ зерцалѣ и въ гаданіи», угадываемъ, въ какомъ направленіи оно возможно. Къ числу такихъ какъ-разъ принадлежитъ антиномія власти. Намъ кажется, что ея рѣшеніе наиболѣе дано, или точнѣе, наиболѣе ясно задано въ христіанской философіи исторіи и эсхатологіи.

Однако прежде всего рѣшеніе этой антиноміи не нужно представлять себѣ слишкомъ легкимъ. Легкое рѣшеніе будетъ ложнымъ. Таково прежде всего рѣшеніе Оригена, которое онъ даетъ въ своемъ толкованіи на текстъ «нѣсть власти, аще не отъ Бога»: власти отъ Бога, поскольку онѣ соблюдаютъ божественные законы, онѣ становятся діавольскими, поскольку нарушаютъ эти законы. Всякая власть дана отъ Бога такъ-же, какъ даны руки, ноги, языкъ — и они даны на доброе употребленіе, но ихъ можно употребить и во зло, сдѣлать орудіемъ зла, орудіемъ діавола (Origenes. Migne. Т. 14, стр. 1226-1227). Смыслъ рѣшенія въ томъ, что власть здѣсь дѣлается нейтральнымъ орудіемъ, или органомъ, который одинаково можетъ служить добру и злу. Власть можетъ быть всецѣло въ рукахъ діавола, и та-же самая власть можетъ всецѣло перейти въ руку Божію.

Но если власть есть нейтральное орудіе, то никакой анти-

номії власти не существуетъ, она просто иллюзорна: не существуетъ антиноміи руки или антиноміи языка, основанной на томъ, что они одинаково могутъ служить добру и злу. Вотъ почему это рѣшеніе не понимаетъ глубины антиноміи. Антиномія существуетъ только тогда, если власть *не является нейтральнымъ орудіемъ*, если она содержить въ себѣ нѣкоторое принципіальное зло. И это въ самомъ дѣлѣ такъ: вѣдь символъ власти — мечъ («начальникъ носить мечъ не напрасно»), и Христосъ говоритъ: вложи мечъ твой въ ножны, взявшій мечъ отъ меча погибнетъ. Этими словами установлено внутреннее противорѣчіе меча, этому орудію нѣть мѣста въ Царствіи Божіемъ — и однако «Царство» опирается на мечъ. Если всякая власть есть принужденіе, то ясно, что принужденію нѣть мѣста въ Царствѣ Божіемъ; и однако всякое «Царство» есть власть и слѣдовательно принужденіе.

Второе рѣшеніе напрашивается здѣсь, и тоже рѣшеніе слишкомъ легкое. Власть и царство берутся въ тезисѣ и въ антитезисѣ въ двухъ различныхъ смыслахъ. Власть Бога, власть Христа совсѣмъ не похожа на обычную власть царей; и Царство Божіе совсѣмъ не похоже на земное государство. Это принципіальное различіе съ величайшею силою выступаетъ, когда Христосъ стоитъ передъ Пилатомъ: Онъ — Царь, но совсѣмъ въ особомъ смыслѣ — Царство его не отъ міра сего, у Него нѣть служителей, защитниковъ, войска, Его Царство есть Царство Истины, Его власть совсѣмъ не похожа на власть Пилата, Его власть есть власть Истины (Іо. 18, 36-37-38). Когда Пилатъ это услышалъ, онъ понялъ, что видитъ передъ собою учителя истины, а вовсе не претендента на власть.

Если это такъ, то антиномія тоже иллюзорна — она просто устраняется указаніемъ на *quaternio terminorum*, на два различныхъ смысла, вложенныхъ въ понятіе «власти»: власть «князя міра сего» содержить въ себѣ нѣкоторое неизбѣжное зло (мечъ и принужденіе) — Царство «не отъ міра сего» никакого неизбѣжнаго зла, конечно, въ себѣ не содержитъ; оно есть Царство и власть совсѣмъ въ иномъ, переносномъ смыслѣ; такой символической переносъ смысла иногда измѣняетъ его въ прямую противоположность, какъ напр., въ словахъ: иго Мое есть благо и бремя Мое легко есть — это значитъ, что подчиненіе Христу прямо противоположно игу закона и бремени подвластности.

Однако на самомъ дѣлѣ антиномія не иллюзорна, и она выступаетъ со всею силою именно тогда, когда совсѣмъ устраняется второй, переносный, символической смыслъ власти, и когда мы остаемся при первомъ, точномъ и узкомъ смыслѣ власти. Поэтому прежде всего необходимо устраниТЬ изъ антиноміи предѣльное и потустороннее, метаюридическое понятіе

«Царства Божія» и власти Богочеловѣка. «Царство Божіе» ни въ какомъ случаѣ не можетъ подкрѣплять *тезисъ власти* и не можетъ быть вставлено въ этотъ тезисъ и введено въ антиномію. Власть міра сего — антиномична и раскалывается на тезисъ и антитезисъ, на утвержденіе и отрицаніе; Царство Божіе — не антиномично, но напротивъ рѣшаетъ антиномію, а потому стоитъ выше тезиса и антитезиса.

Мы допустили великую ошибку, введя въ доказательство *тезиса власти* такую власть, какъ власть Истины и «Царство Божіе». Это есть выходъ за предѣлы вопроса: вопросъ шель о князѣ міра сего, о власти Пилата («власть имѣю распять тебя и власть имѣю отпустить тебя»), о власти начальника, который «носить мечъ не напрасно», о власти въ тѣсномъ и буквальномъ смыслѣ. Такая и только такая власть существенно антиномична, ибо самъ Логосъ ее утверждаетъ и отрицає, какъ было показано выше. Она «отъ діавола», ибо распинаетъ — и она «отъ Бога», ибо «дано тебѣ свыше»...

Ошибка эта необычайно инструктивна и вліятельна — она имѣла огромное вліяніе въ исторіи и повторяется до нашихъ дней. Святость власти, святость монархіи, пытаются доказывать тѣмъ что Богъ есть Царь и самодержецъ и абсолютный монархъ. Такова была теорія власти Іоанна Грознаго. Вся она можетъ быть выражена въ пословицѣ: «что Богъ на небѣ, то царь на землѣ». Никакой антиноміи власти Іоаннъ Грозный не видитъ и не подозрѣваетъ, онъ совершенно игнорируетъ библейскій, пророческій, христіанскій и апокалиптическій антиэтатизмъ и анархизмъ. Онъ знаетъ только тезисъ власти, и притомъ совершенно отождествляетъ власть божественного и земного Царя: это одна и та-же абсолютная власть миловать и карать, которая только передана изъ рукъ Божіихъ въ руки царя, царь земной есть какъ-бы земной намѣстникъ Бога. А потому земная тиранія есть отраженіе небесной тираніи. Такая теорія, цѣликомъ антихристіанская и антибіблейская, покоится на смѣщеніи «царства» въ тѣсномъ смыслѣ и «Царства» въ переносномъ символическомъ смыслѣ, на совершенномъ непониманіи «Царства не отъ міра сего» (*). Навсегда должны

*) Это прекрасно показано въ трехъ статьяхъ Н. Н. Алексѣева «Ідея Земного Града въ Христіанскомъ вѣроученіи», «Христіанство и ідсѧ монархіи» и «Русскій народъ и государство». См. «Путь» № 5, 6, 8. Алексѣевъ справедливо указываетъ, что Л. Тихомировъ и всѣ russkіе теоретики абсолютной монархіи воспроизводили теорію Іоанна Грознаго, и что абсолютизмъ власти есть творія языческая, во всемъ противоположная древнє-еврейскому и христіанскому міросозерцанію, изъ которого могла родиться только борьба противъ абсолютизма. Для христіанина, говорить проф. Н. Н. Алексѣевъ, искажено возникаетъ слѣдующая диллем-

быть оставлены попытки санкционировать и оправдать земную власть тѣмъ, что Богъ называется небеснымъ Царемъ. Скорѣе наоборотъ сіяніе этого Царства какъ-бы сжигаетъ всякую земную власть. Земное царство въ библіи рассматривается, какъ отпаденіе отъ Небеснаго Царя, измѣна Ему, — а возстановленіе Царства Божія на небеси и на земли рассматривается какъ упраздненіе земныхъ властей; «Затѣмъ конецъ, когда Онъ предастъ Царство Богу и Отцу, когда упразднить всякое начальство и всякую власть и силу» (I Кор. 15, 22).

Только теперь мы имѣемъ антиномію власти во всей чистотѣ: въ земной власти, возникшой послѣ грѣхопаденія, есть нѣчто нравственно-недопустимое и вмѣстѣ съ тѣмъ нравственно-необходимое.

* * *

Правильное пониманіе этой антиноміи и ея рѣшеніе сильно затруднено тѣмъ, что «власть и царство» суть понятія двусмысlenныя и даже многосмысlenныя. Смыслъ и сущность власти — непонятны и нераскрыты во всей исторіи мысли. Анализъ сущности власти отсутствуетъ. Единственный опытъ такого анализа у русскаго юриста Коркунова нужно признать абсолютно неудачнымъ. Что такое власть, мы пока не знаемъ: «мечъ», о которомъ мы говорили, есть только символъ и притомъ неадекватный; «принужденіе» — не существенно для власти. А между тѣмъ, не проникнувъ въ сущность власти, нельзя решить антиномію власти, ибо мы не понимаемъ, что-же въ ней есть такого, что нравственно-недопустимо. Какія-то цѣнности сталкиваются въ феноменѣ власти, но какія — мы еще не знаемъ. Попытаемся проложить путь феноменологическому анализу власти.

Власть предполагаетъ особое взаимодѣйствіе сознательныхъ существъ и есть соціальный актъ и при томъ двусторонній: актъ приказа и исполненія, связывающій слугу и господина, подданнаго и властителя. Но отношеніе властовданія можетъ устанавливаться и за предѣлами службы и управления, въ

ма: 1, или признать библійскія, пророческія и апокалиптическія воззрѣнія на государство, и въ такомъ случаѣ признать, что христіанство болѣе совмѣстимо съ демократіей, чѣмъ съ монархіей — или 2, придется вообще усомниться въ обязательности ветхозавѣтнаго канона и той части новозавѣтныхъ идей, которые непосредственно съ нимъ связаны («Путь», № 5. Окт. — 1926 г. стр. 39). Никогда въ русской философіи не было сдѣлано болѣе отчетливой и смѣлой формулировки. Ея истинность подтверждается современною борьбою идей въ Германіи.

самыхъ неожиданныхъ сочетаніяхъ жизненныхъ отношеній, между различными людьми, а также между животными и чловѣкомъ. Къ феномену власти относятся такія понятія какъ «неповиновеніе», «бездѣйствіе власти», «попустительство», «злоупотребленіе властью», «возстаніе». Эти соціальные акты нельзя понять, не понимая феномена властовданія.

Есть два произведенія въ русской литературѣ, въ которыхъ феноменъ властовданія выраженъ во всей его стихійной первобытности, во всей жуткости, таинственности и непонятности. Это «Анчаръ» Пушкина и «Село Степанчиково» Достоевскаго.

И человѣка человѣкъ
Послалъ къ Анчару властнымъ взглядомъ
И рабъ послушно въ путь потекъ
И къ утру возвратился съ ядомъ.

Почему рабъ повинуется и идетъ на вѣрную смерть, когда неповиновеніе могло угрожать ему тоже только смертью?

У Достоевскаго власть юмы Опискина и всеобщее ему подчиненіе поражаютъ своей ирраціональностью: онъ властуетъ, несмотря на то, что не обладаетъ ни авторитетомъ, ни силою. Уже здѣсь совершенно ясно, что власть не совпадаетъ ни съ силою, ни съ авторитетомъ, ни съ іерархическимъ преимуществомъ.

Громадное затрудненіе для феноменологического анализа властеотношеній состоитъ въ томъ, что слово *власть* часто употребляется въ переносномъ смыслѣ, въ смыслѣ метафоры. Такъ говорится: «власть идеи», «власть красоты», «власть любви», «власть науки и техники», наконецъ, «власть права». Во всѣхъ этихъ случаяхъ мы не имѣемъ никакого феномена властеотношеній, не имѣемъ никакого *приказа* и *подчиненія*, не имѣемъ никакого *отношенія* между людьми, выражаются въ словахъ «слушаю и повинуюсь». Поэтому Коркуновъ совершенно не правъ въ своемъ анализѣ власти, расширяя понятіе власти до послѣдникъ предѣловъ и, такимъ образомъ, совершенно упуская изъ виду таинственные особенности того отношения, которое выражается въ актѣ *приказа* и *повиновенія*. Русскій языкъ обладаетъ здѣсь великимъ преимуществомъ: наличностью двухъ словъ: «власть» и «мощь» (могущество), тогда какъ французскій и нѣмецкій языки имѣютъ только одно понятіе: *Macht* и *rouvoir*. Когда, вслѣдъ за Коркуновымъ, говорить о власти идеи, власти любви, власти красоты, то на самомъ дѣлѣ слѣдовало бы говорить о «могуществѣ» идеи, «могуществѣ» любви и красоты (*Des Hasses Kraft, die Macht der Liebe*...).

Власть есть непремѣнно взаимоотношеніе живыхъ и сознательныхъ существъ, вещи и отвлеченные понятія изъ этого

взаимодѣйствія исключаются, но взаимодѣйствіе человѣка съ животными показываетъ намъ феноменъ власти во всей его чистотѣ. Собака понимаетъ всѣ отношенія властовданія, понимаетъ, что такое приказъ, повиновеніе, неповиновеніе, предоставление свободы, разрѣшеніе и т. д. Ловля слоновъ и ихъ прирученіе показываетъ всю странность власти: слонъ сопротивляется бѣшено внѣшнему насилию и оковамъ. Затѣмъ признаетъ сопротивленіе безсмысленнымъ, оплакиваетъ настоящими слезами свою свободу и съ какого-то момента вступаетъ въ отношеніе подвластности. Подвластность слона наглядно показываетъ, что повиновеніе совсѣмъ не есть подчиненіе силѣ физической: слонъ безконечно сильнѣе того, кто имъ управляетъ; когда онъ пойманъ и связанъ веревками и подчиняется только силѣ, онъ именно находится въ состояніи неподвластности, онъ еще не вступилъ въ отношеніе подчиненія. Всѣ орудія воздѣйствія физической силы на животныхъ: бичъ, удила, даже каленое желѣзо укротителей — все это симптомы неповиновенія, знаки неполнаго и неудачнаго властовданія. Чѣмъ полнѣе власть, тѣмъ меньше физическое воздѣйствіе. Таковъ смыслъ прирученія животныхъ. Дикія подчиняются только силѣ, — значитъ не подчиняются власти, не вступаютъ въ отношенія властовданія и повиновенія. Преимущество силы само по себѣ никогда не создаетъ власти: мы можемъ отбросить муравья, раздавить муравья, ударомъ ноги уничтожить муравейникъ, но властовать надъ муравьями мы никакимъ образомъ не можемъ. Только какая-то особая *апелляція* къ силѣ при извѣстныхъ условіяхъ создаетъ власть, но отнюдь не всякое насилие. Укрощеніе, ловля слоновъ, объездка лошадей показываетъ это ясно.

Установленіе властеотношенія осуществляется различными путями: силой, лаской, кормленіемъ. Установленіе власти есть въ концѣ концовъ *внушеніе абсолютной зависимости*. Связь съ гипнозомъ, точнѣе сказать, внушеніемъ — совершенно несомнѣнна. Когда слонъ убѣждается въ безполезности и безсмысленности сопротивленія, ему *внушается* сознаніе абсолютной зависимости отъ какой-то другой воли: онъ убѣждается въ томъ, что отнынѣ «не принадлежитъ самому себѣ». Съ другой стороны, актъ внушенія подвластности вовсе не всегда опирается на силу и устрашеніе. Всякій, воспитывавшій животныхъ, и особенно собакъ, знаетъ, что кормленіе и, въ особенности, вскормленіе, прежде всего внушаетъ чувство абсолютной зависимости, оно есть мощное средство для внушенія подвластности. То же самое существуетъ и между людьми, существуетъ въ семье: «кормилецъ» и «поилецъ» внушаетъ чувство зависимости, и черезъ него подчиненіе именно въ силу того, что онъ кормить и поить членовъ семьи. Вскормливаніе, начиная съ

самаго ранняго віозраста, внушаєть особено сильно чувство залежності и чувство подчиненія.

Замічательно, что нѣкоторые животные, какъ напримѣръ кошки, не вступаютъ въ отношенія подвластности: лаской и лакомствомъ ее можно подкупить и соблазнить, но не подчинить. Зовъ, обращенный къ собакѣ, есть приказъ, тогда какъ зовъ, обращенный къ кошкѣ, есть всегда просьба. Такимъ образомъ, феноменъ власти нужно отличать отъ просьбы, совѣта, авторитетнаго указанія. Авторитетъ отнюдь не совпадаетъ съ властью: можно обладать высокимъ научнымъ или нравственнымъ или религіознымъ авторитетомъ, (например, Сократъ, Будда, Христосъ) и вовсе не обладать властью. Власть вовсе не совпадаетъ въ этомъ смыслѣ съ іерархіей. Въ Индії браминъ іерархически стоитъ выше кшатрія, т. е. властителя. Актъ внущенія власти можетъ быть однократнымъ, но чаще всего онъ является многократнымъ и повторнымъ, даже постояннымъ — таковы всячаго рода символы власти: мечъ, войско, дворцы, правительственные зданія, пушечная пальба, зерцало и прочее.

Феноменологический анализъ всегда указываетъ на непосредственную интуицію понятія, сопоставляя его съ другими сходными и родственными феноменами. *Отношеніе властовданія и подчиненія* не есть, такимъ образомъ, ни просьба, ни совѣтъ, ни подчиненіе авторитету, ни іерархическое преимущество, ни сила, ни подкупъ. Оно совершенно особенно, это особое взаимоотношеніе и имѣеть нѣкоторую свою собственную сущность. Теперь мы должны определить эту сущность положительно. Она состоитъ въ томъ, что чужое «я» въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ занимаетъ място моего собственного «я», что характерно для феномена внущенія. Совершается какъ-бы временная потеря своего «я», *самоотчужденіе*, превращеніе себя въ *орудіе чужой воли* («слушаю и повинуюсь»). При этомъ для власти существенно то, что повинующійся совершенно не имѣеть права ставить свое повиновеніе въ зависимость отъ оценки приказа, отъ оценки его разумности, цѣлесообразности, полезности. Приказъ дѣйствуетъ вполнѣ геторономно, во всякомъ приказѣ есть нѣкоторый моментъ *абсолютнаго произвола и безконтрольности*: «слушаю и повинуюсь» — независимо отъ того, хочу или не хочу, правъ или не правъ приказывающій. Какъ разъ эта сущность властовданія съ особой силой выявлена въ «Анчарѣ» Пушкина и въ «Фомѣ Опискинѣ» Достоевскаго. Когда подчиненіе жестоко, несправедливо, безмысленно, тогда съ особой силой выступаетъ его принципіальная независимость отъ оценокъ подчиняющагося, отъ его собственной мысли и воли. Но, въ самой культурной, законной власти, далекой отъ всячаго деспотизма, присутствуетъ этотъ моментъ.

абсолютности, безконтрольности, непроницаемости приказа для подчиняющагося. Когда полицейскій останавливает машины на углу своей бѣлой палочкой, то никто не ощущаетъ его властованія, какъ тираніи или произвола. Онъ не столько «властвуетъ», сколько служитъ порядку и организаціи движенія, и, тѣмъ не менѣе, абсолютность подчиненія здѣсь налицо: никто не имѣетъ права спорить о томъ, правильно, или неправильно онъ остановилъ и задержалъ движеніе. Онъ дѣйствуетъ такъ, какъ находитъ нужнымъ по своему абсолютному усмотрѣнію.

Эта сущность власти представляетъ огромную организующую цѣнность, безъ которой невозможна никакая дисциплина. Команда не можетъ быть оцѣниваема на войнѣ. «Митинговая стратегія» уничтожаетъ возможность организованныхъ дѣйствій. Безконтрольность власти есть великая цѣнность. Но, съ другой стороны, она есть величайшее зло, изображенное съ такой силой Пушкинымъ и Достоевскимъ. Исторія государствъ есть исторія злоупотребленія властью, исторія тираній и борьбы съ ними.

Дѣло въ томъ, что абсолютный произволъ власти принципіально несправедливъ и никогда не признавался правомъ. Несправедливо подчиняться приказу, независимо отъ его разумности и цѣнности. Потеря самости, самоотчужденіе, характерное для всякаго властованія, не можетъ признаваться правомъ. Идеаль права есть свободный субъектъ, homo sui iuris, автономная личность, которая *сама* разсуждаетъ, *сама* оцѣниваетъ, *сама* выбираетъ направление дѣйствій.

* * *

Теперь только ясна антиномія власти и возможно ея рѣшеніе, ибо ясна сущность власти — она состоитъ въ непроницаемости приказа для повинующагося, въ безпрекословности повиновенія. Русское слово «безпрекословность» выявляетъ сущность дѣла: нельзя «прекословить» приказу власти, нельзя возражать, дебатировать, обдумывать, оцѣнивать — тамъ, где требуется только повиновеніе; но можно «прекословить», діалектически возражать — другу, совѣтнику, учителю, авторитету, даже высшей іерархіи: такъ ученики возражаютъ Сократу и даже Христу, «прекословятъ» имъ, такъ Іовъ «прекословитъ» Богу (*), ибо Богъ, Христось, учитель и другъ

*) Іовъ согласенъ принять справедливый судъ Божій, ибо на судѣ можно возражать и прекословить, но онъ несогласенъ принять властный произволъ Божества и ему беспрекословно подчиниться.

— не власть, они не ищутъ и не требуютъ безпрекословнаго повиновенія, не приказываютъ, а указываютъ («путь, истину и жизнь»), не призываютъ, а освобождаютъ («Я научу васъ истинѣ и истина сдѣлаетъ васъ свободными»).

На высотѣ христіанскаго религіознаго сознанія отношеніе Бога къ человѣку не есть властеотношеніе. Въ этомъ заключается основная идея Ап. Павла: мы не рабы и не малолѣтніе, которые подчиняются приказамъ подобно рабамъ — мы сыны и наследники Отца, Ему подобные и соединенные съ Нимъ свободною любовью. (Къ Гал. 4. Къ Рим. 8, 14-17).

Вы друзья мои, говорить Христосъ, уже не называю васъ рабами, ибо рабъ не знаетъ, что дѣлаетъ господинъ его (Іо. 15, 14, 15). Съ поразительной точностью здѣсь выражена непроницаемость приказа. И именно эта непроницаемость уничтожается откровеніемъ; уничтожается гетерономная стѣна между владыкою и рабомъ, между подданнымъ и законодателемъ: «Я назвалъ васъ друзьями потому что сказалъ вамъ все, что слышалъ отъ Отца моего» (*).

Проникнуть въ сущность власти можно только устранивъ послѣднее и самое опасное смѣщеніе власти съ іерархическимъ авторитетомъ. Ихъ смѣшиваютъ потому, что власть и іерархической авторитетъ могутъ совпадать и должны были-бы совпадать: отецъ можетъ обладать властью и высшимъ авторитетомъ, любимый «вождь» можетъ обладать авторитетомъ и дѣйствительно быть лучшимъ и мудрѣйшимъ изъ всѣхъ. Но это идеальный случай (о которомъ мечталъ Платонъ) и рѣдкое историческое исключеніе. Носители власти сплошь и рядомъ не обладаютъ нравственнымъ и умственнымъ авторитетомъ; а лучшіе и мудрѣйшіе — никакой властью. Когда Христосъ стоитъ передъ Пилатомъ, трагическое несовпаденіе власти и іерархической цѣнности лицъ становится грандиознымъ. Но эта трагедія продолжается до нашихъ дней, составляя одну изъ центральныхъ темъ исторіи. Количество случаевъ, когда худшіе властствуютъ надъ лучшими, когда іерархически низшіе властствуютъ надъ высшими, въ жизни политической и соціально-экономической безпредѣльно и безконечно. Власть на каждомъ шагу нарушаетъ и извращаетъ іерархію. Уже потому ясно, что власть есть совсѣмъ иное начало, нежели іерархія.

*) Смысль отношенія учениковъ къ Учителю раскрывается вполнѣ въ этой прощальной бесѣдѣ: онъ состоять совсѣмъ не въ томъ, что ученики «безпрекословно» повинуются, а въ томъ что они способны узрѣть Истину Учителя: «теперь видимъ, что Ты знаешь все».... ученики «приняли и уразумѣли истинно» слова, переданныя отъ Отца. «Я позналъ Тебя, и сіи познали Тебя, что Ты послалъ Меня». Христосъ посвящаетъ ихъ въ Истину и передаетъ имъ слово Отца (Іо. 16 и 17 гл.).

Для Платона совпадение власти и іерархического авторитета есть идеаль; для христианства они совместно не могутъ: власть остается на низшихъ ступеняхъ въ іерархіи цѣнностей. Богъ, Христосъ, Апостолы — не властуютъ, хотя стоять іерархически выше властителей. Конечно, божественная іерархія сублимируетъ власть, возвышаетъ и оправдываетъ ее, власть можетъ служить высшимъ цѣнностямъ — это вѣрно и это понималъ Платонъ; но вотъ чего онъ не понималъ: сублимациія власти есть въ концѣ концовъ ея уничтоженіе (*Aufheben*), раствореніе въ иной высшей іерархической ступени. Идеаль Платона постулируетъ іерархическую властную организацію; идеаль христианства постулируетъ іерархическую безвластную организацію. Отецъ можетъ обладать властью, *patria potestas*, но это несовершенное низшее отношение между отцомъ и сыномъ. Родительская власть сублимируется въ іерархической авторитетъ отца, въ любовь къ взрослому сыну, какъ наследнику и другу.

Царство Божіе безвластно, но не «безначально», не анархично; оно іерархично, ибо представляетъ собою порядокъ священныхъ началъ. Вѣрнѣе было бы поэтому сказать, что Царство Божіе сверхвластно: оно «превыше всякаго начальства и власти и силы и господства». Чтобы решить антиномію власти и господства нужно прежде всего твердо различать сущности власти отъ сущности іерархіи.

Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что іерархія т. е. *святое первенство* отбрасываетъ принципіально всѣ формы властовданія, отбрасываетъ даже авторитетъ (идея Хомякова). Всѣ формы покоренія при помощи дѣйствія на воображеніе, при помощи изумляющихъ чудесъ, при помощи *ученой важности* и авторитетности — все это отбрасывается, какъ несовмѣстимое съ идеей свободного пріятія Христовой истины. «Чудо, тайна и авторитетъ», какъ средства властовданія были осуждены Достоевскимъ. Такъ же думаетъ и Ап. Павелъ:

«Мы могли явиться съ важностью, какъ Апостолы Христовы, но были тихи среди васъ, подобно какъ кормилица нѣжно обходится съ дѣтьми своими» (Фесс. 2. 7).

Поведеніе Апостоловъ и проявленіе ихъ іерархіи во всемъ противоположно властовданію («между вами да не будетъ такъ») — здѣсь нѣтъ приказовъ, повелѣній, декретовъ, составляющихъ сущность власти: «каждаго изъ васъ, какъ Отецъ дѣтей своихъ, мы просили и убѣждали и умоляли поступать достойно Бога, призвавшаго васъ въ свое Царство и славу» (Фесс. 2. 11, 12). «Признавшаго», а не принудившаго войти (*compellere intrare* Августина и грѣхъ инквизиціи). «Много званыхъ, но мало избранныхъ»... Богъ призываетъ въ свое царство, какъ гостей, какъ друзей. Уже это одно противорѣ-

чить сущности власти: власть не «приглашает» въ свою сферу, государство не призываетъ и не просить и не убѣждаетъ (даже и демократическое), но повелѣваетъ, предписываетъ, принуждаетъ.

И все-же, несмотря ни на какое смиреніе и кротость, іерархія не нарушается и Апостолы сознаютъ свое іерархическое преимущество: это они отцы и кормилицы, а ихъ паства — дѣти, какъ-бы непокорны и неподвластны ни были эти дѣти. Они остаются *первыми* именно тогда, когда не властуютъ, а служать. Истинный пастырь стоитъ на вершинѣ іерархіи, когда «подаетъ примѣръ», но не властуетъ и не принуждаетъ (такъ говорить Ап. Петръ своимъ будущимъ «намѣстникамъ» I Петръ 5. 2-4).

Можетъ-ли такая свободная и безвластная іерархія истинаго Логоса побѣждать и покорять, сублимировать, преобразовать и освобождать міръ, человѣка и общество? Сублимировать даже власть, растворяя ее въ свободной соборности?

Христіанство утверждаетъ, что можетъ; властный мессианизмъ утверждаетъ, что не можетъ. Какъ выразить эту побѣду Логоса, побѣду истинной, божественной іерархіи? Евангеліе выражаетъ ее символически въ образахъ Царства и власти, но царства и власти «не отъ міра сего». Иными словами: царство и власть означаютъ здѣсь нечто совсѣмъ иное, чѣмъ властъ царей и властителей въ этомъ мірѣ. Что-же они означаютъ?

Царство означаетъ прежде всего «славу и честь», аксіологическое достоинство, высшую ступень въ царствѣ цѣнностей, въ іерархіи цѣнностей. Въ этомъ смыслѣ Христосъ есть Царь.

Власть означаетъ полную побѣду Логоса, побѣду Истины, завершенное обоженіе міра, когда Богъ становится «свяческая во всемъ». Въ этомъ и только въ этомъ смыслѣ сказано «дана Мнѣ всякая власть на небѣ и на землѣ» и «Богъ все покорилъ подъ нози его». Это есть власть Логоса, власть Истины, власть Учителя. Истина тоже завоевываетъ, покоряетъ и властвуетъ. Но ея завоеванія не требуютъ меча, ея покореніе не требуетъ ига, ея власть не знаетъ приказовъ и повиновеній. Она властвуетъ безвластно.! Можно-ли здѣсь говорить о власти? только въ переносномъ смыслѣ, въ какомъ можно сказать что свѣтъ царить въ этой комнатѣ, что свѣтъ властвуетъ надъ тьмою (что «свѣтъ во тьмѣ свѣтить и тьма его не объясть»). Христосъ совершенно ясно говоритъ Пилату, что онъ Царь въ этомъ смыслѣ: его власть есть власть Истины и всякой, кто отъ Истины, Ему послушенъ (Іо, гл. 18, 37, I). Царское служеніе Христа вытекаетъ изъ Его учительского служенія. (*)

*) О. Сергій Булгаковъ въ своей книжѣ «Агнецъ Божій» подтверждаетъ это заключеніе другимъ текстомъ, указывающимъ, что власть Христа уполномочиваетъ Апостоловъ не на делегирован-

Нашъ анализъ сущности власти, какъ непроницаемости и беспрекословности повиновенія, рѣзко различаетъ, какъ мы видѣли, власть въ тѣсномъ и въ переносномъ смыслѣ. Различие это важно потому, что переносный смыслъ какъ-бы противоположенъ прямому смыслу этого понятія. Но противъ этого строгаго и точнаго смысла власти, нами открытаго, можетъ быть сдѣлано одно серьезное возраженіе: приказы власти въ настоящее время не являются непроницаемыми; они пронизаны правомъ, контролируются и оцѣниваются подвластными. Безпрекословность приказа и подчиненія всегда оцѣнивалась, какъ организующая сила и вмѣстѣ какъ великая опасность. Отсюда стремленія ограничить власть, контролировать ее, сдѣлать проницаемой для разума и справедливости, сдѣлать избираемой, смѣняемой, отсюда непрерывная борьба съ абсолютизмомъ власти. Не есть-ли вся эта борьба и выросшая изъ нея структура современного правового государства прямое отрицаніе открытой нами непроницаемости и «беспрекословности» власти? Борьба несомнѣнно существуетъ, но она только подтверждаетъ наше пониманіе этой сущности. Борьба ведется съ самою сущностью власти, съ ея непроницаемостью, а потому въ борьбѣ признается наличие самой этой сущности. Здѣсь именно и лежитъ антиномія власти, въ этой непрестанно ведущейся борьбѣ съ перемѣннымъ успѣхомъ. Съ непроницаемостью и абсолютизмомъ власти непрерывно борятся средствами права, контролемъ и выборомъ властителей, и однако, пока существуетъ власть — существуетъ эта непроницаемость и беспрекословность; она можетъ быть какъ угодно урѣзана и ограничена и обусловлена (выборами, обжалованіемъ, сверженіемъ) и однако въ опредѣленныхъ границахъ и условіяхъ, ей поставленныхъ, власть всегда сохраняетъ свою властность, свою непроницаемость приказа и беспрекословность повиновенія. Отъ ministra до полицейскаго на посту и даже до кондуктора трамвая, власть, пока она существуетъ, требуетъ беспрекословнаго повиновенія — хотя-бы она была неправа и неразумна въ своихъ распоряженіяхъ, хотя-бы ее потомъ можно было обжаловать и осудить и свергнуть. Сдѣлать власть вполнѣ проницаемой и пререкаемой для оцѣнки ея справедливости и цѣлесообразности въ моментъ, когда нужно повиноваться, значитъ свести ее къ совѣту и указанию

ную власть, а на проповѣдь и ученіе: дана мнѣ всякая власть на небѣ и на землѣ..., а потому шедши научите всѣ народы. Совершенно также замѣчательный текстъ Ап. Павла, сводящій все покореніе міра власти Сына и Отца къ всеобщему обоженію міра, къ тому, что Богъ будетъ всяческая во всемъ. Въ прекрасной главѣ о. С. Булгакова о Царскомъ служеніи Христа дано множество текстовъ и соображеній, могущихъ подкрѣпить нашу точку зрѣнія.

занію, дать ей только совѣщательное значеніе, иначе говоря, это значитъ уничтожить власть. Въ этомъ постоянномъ стремлении сдѣлать власть проницаемой для справедливости и вмѣстѣ съ тѣмъ въ ея постоянной непроницаемости именно и лежитъ антиномія власти. Діалогъ «Критонъ» рисуетъ намъ трагедію несправедливости законной власти: Сократъ стоитъ послѣ своего осужденія предъ антиноміей принятія или непринятія, цѣнности или нецѣнности безпрекословного повиновенія.

Глубокая тяжесть, даже принципіальная невыносимость безпрекословного повиновенія, при его несомнѣнной организующей цѣнности, вотъ — трагедія власти, вытекающая изъ сущности власти. Войны, тираніи и диктатуры это лишь одинъ ея аспектъ, та область, въ которой власть всего болѣе изучена, ея недостатки и коррективы всего болѣе извѣстны; но существуетъ еще другая широкая ежедневная область властовданія, проникающая всю нашу частную жизнь — это область соціального вопроса, область отношений хозяина и рабочаго, труда и капитала. Соціальный вопросъ есть именно вопросъ власти — одинаково въ капитализмѣ и въ коммунизмѣ. Безсмыслица, несправедливость, непроницаемость приказовъ для рабочаго, беспрекословность повиновенія всѣхъ представителей труда по отношению къ приказамъ предпринимателя и капиталиста — вотъ что составляетъ настоящій трагизмъ соціального вопроса, а вовсе не имущественное неравенство. Бѣдность была-бы вполнѣ выносима, если бы она не соединялась съ выполнениемъ ненужныхъ для меня дѣйствій и безмысленныхъ для меня приказовъ. Богатство было-бы вполнѣ выносимо, если-бы оно не соединялось съ правомъ безконтрольно повелѣвать. Соціальный вопросъ есть вопросъ власти человѣка надъ человѣкомъ и оба рѣшенія, и коммунистическое и капиталистическое, одинаково непріемлемы, ибо представляютъ собою абсолютно властныя рѣшенія.

Глубокій анализъ сущности власти совершенно незамѣтно приводить насъ къ рѣшенію антиноміи власти. Власть не есть нейтральное орудіе, въ ней заключено нѣчто существенно-злое, потому что въ отношеніяхъ властовданія самъ человѣкъ становится живымъ орудіемъ въ силу безпрекословного повиновенія, а это противорѣчить достоинству личности, противорѣчить самости человѣка. Но зло, которое содержитъ въ себѣ власть, есть необходимое и наименѣшее зло: оно есть организація порядка и борьба съ дезорганизаціей. Только здѣсь лежитъ оправданіе власти, оправданіе государства — оно лежитъ въ правовой организаціи, въ идеѣ справедливости. Однако власть никогда не можетъ быть оправдана до конца, *неизбѣжное зло* въ ней всегда остается и всегда беспокоитъ нашу совѣсть, наше этическое сознаніе. Отсюда вытекаетъ вопросъ: нельзя-ли до-

стигнуть основной цѣли, ради которой существуетъ власть, цѣли правоорганизаціи, освободившись отъ неизбѣжнаго зла власти. Сама идея справедливости ставить предъ нами проблему *безвластной организаціи*, какъ совершенной организаціи. Эта идея, какъ мы видѣли, ясно выражена въ идеѣ Царствія Божія, въ идеї Церкви, какъ свободно-соборного единства любви. Но не только высшее религіозное преображеніе жизни, даже правовое, хозяйственное и государственное устройство принуждено признать *идеалъ безвластія*: онъ признается классическимъ либерализмомъ (общество свободно-хотящихъ людей), патріархальнымъ монархизмомъ славянофиловъ, утверждавшихъ, что идеалъ монархіи не есть властный идеалъ, а патріархальное отношеніе любви къ отеческому авторитету; признается даже коммунизмомъ Маркса, который обѣщаетъ, что власть и государство отпадутъ, когда прекратится борьба классовъ и осуществится экономическая гармонія.

Мы видимъ, что въ рѣшеніи антиноміи власти перевѣсь лежитъ на сторонѣ антитезиса *безвластія* власть имѣетъ относительную цѣнность, идеалъ безвластія абсолютную цѣнность. Этотъ перевѣсь выступаетъ въ библіи съ полной очевидностью, и его можно формулировать такъ: *высшее добро всегда Безвластно или сверхвластно — высшее зло непремѣнно властно*. Высшее зло, совершенное на землѣ — распятіе Христа и мучениковъ, казнь Сократа и т. п. — было совершено властью и нынѣ совершается властью. Высшее напряженіе зла, которое можетъ себѣ представить человѣкъ, есть властно-организованное зло: Великій Инквизиторъ, Антихристъ.

Но этотъ перевѣсь въ сторону безвластія лежитъ только въ совершенной организаціи, въ царствѣ справедливости, въ Царствѣ Божіемъ; въ исторіи мы имѣемъ только *совершенствующіяся*, слѣдовательно необходимо несовершенные организаціи — здѣсь необходима та борьба съ дезорганизаціей, т. е. со зломъ, которая осуществляется только властью и правомъ. Поэтому въ историческомъ процессѣ, который протекаетъ въ несовершенномъ мірѣ, въ падшемъ человѣчествѣ, необходима организующая сила власти и она должна быть тѣмъ сильнѣе, и суровѣе, чѣмъ сильнѣе дезорганизація и зло. Въ этомъ смыслѣ «начальникъ носить мечъ не напрасно» и властитель есть «Божій слуга», когда онъ борется со зломъ во имя справедливости, когда онъ сублимируетъ власть посредствомъ права и когда онъ сознаетъ въ этой сублимациі *преходящее и служебное значеніе власти*. Въ исторіи тезисъ власти сохраняется, но надъ нимъ стоять высшая ступени справедливости и любви, которые напоминаютъ, что идеальная жизнь соборного единства никогда не создается только властью. Силы любви и справедливости всегда должны соучаствовать въ соборномъ строительствѣ

и даже доминировать. Если власть порывает съ ними связь и не признаетъ ихъ доминацію, она становится демонической. Величайшей ошибкой было бы также думать, что въ нашей исторической дѣйствительности все соціальное строительство выполняется только властью. На самомъ дѣлѣ оно въ значительной части и преимущественно выполняется безвластнымъ правомъ и справедливостью, и силами свободного соборного общенія любви, силами Церкви. Власть только наиболѣе бросается въ глаза, производя политический шумъ, но мы живемъ и дышимъ и созидаемъ свою собственную жизнь, науку и искусство — только въ формахъ справедливости и любви, только за предѣлами власти.

Власть отъ Бога — это значитъ, что въ ней есть нѣчто цѣнное. Что именно? Что божественно во власти Пилата? Что дано ему свыше? Ему дано сказать «Се Человѣкъ» и «никакой вины не нахожу въ Немъ». Въ этомъ онъ настоящій римлянинъ, къ сожалѣнію не устоявшій въ своемъ правосознаніи до конца. Власть отъ Бога тогда, когда начальникъ защищаетъ добрыхъ отъ злыхъ, тогда онъ «Божій слуга». Это нормальный и здоровый случай власти. Но существуетъ извращеніе власти, когда она становится демонической и когда начальникъ страшенъ для добрыхъ, а не для злыхъ.

Власть отъ діавола — когда въ ней нѣтъ никакой сублимациі, когда она ничему высшему не служить, ни царству Божію, ни праву и справедливости, когда она занимаетъ сама высшее мѣсто іерархіи. Это и есть сатанизмъ власти, признаніе себя богомъ, отрицаніе служенія чему-то высшему и требование всеобщаго поклоненія и служенія себѣ: «падши поклонись мнѣ». Вѣчное искущеніе власти состоитъ въ абсолютизмѣ власти, въ нарушеніи іерархіи цѣнностей, Божественной іерархіи. И Христосъ возстановливаетъ эту іерархію своимъ отвѣтомъ діаволу земной власти: «Господу Богу твоему поклоняйся и ему одному служи».

Только тогда власть отъ Бога, когда она признаетъ нѣчто высшее надъ собою, т. е. когда рѣшаетъ антиномію такъ, какъ мы ее рѣшили — въ сторону сублимациі, въ которой власть преображается, въ сторону сверхвластнаго Царства Божія. Только такие цари и такие народы «принесутъ туда славу свою и честь свою» (Ап. 21, 24, 26) — однако же власть свою ибо ей тамъ нѣтъ мѣста.

Б. Вышесказывъ.

РАЗЛОЖЕНИЕ ИСКУССТВА

И лишь порой сквозь это тлѣные
Вдругъ умиленно слышу я
Въ немъ заключенное біеніе
Совсѣмъ иного бытія.

B. Ходасевичъ.

I.

Гибель Рима проистекла не отъ силы варваровъ, а отъ ослабленія духовныхъ основъ Имперіи и античной культуры. Гладіаторъ не замѣнилъ бы трагического актера, если бы не былъ утраченъ смыслъ трагедіи. Современный человѣкъ проклинаетъ царство машинъ, но развѣ не онъ ихъ создалъ и не онъ принесъ имъ въ жертву лучшее свое достояніе? Только въ опустошенной душѣ и могъ утвердиться міръ, бездушный, переполненный бездушными вещами. Только согласіе, только пособничество человѣка можетъ сдѣлать пагубными для него созданія его рукъ. Если современному искусству угрожаютъ враждебныя ему силы, то лишь потому, что въ немъ самсмъ образовалась пустота и раскололась его живая цѣлостность.

Искусство можно рассматривать, какъ чистую форму; бѣда въ томъ, что, какъ чистую форму, его нельзя создать. Безъ жажды повѣдѣть и сказать, выразить или изобразить не бываетъ художественного творчества. Если подъ изображеніемъ разумѣть одну лишь передачу вѣшняго міра, а передачу внутренняго назвать выраженіемъ, станетъ ясно, что, кроме искусствъ изобразительныхъ — живописи и скульптуры, драмы и эпоса — есть искусства, чуждыя изображенія, какъ архитектура или такія, гдѣ (какъ въ музыкѣ и лирической поэзіи) оно обречено на служебную и приниженнюю роль. Къ тому же и живопись, и скульптура бываютъ неизобразительными, чисто-орнаментальными, тогда какъ выраженіе присутствуетъ во всякомъ искусствѣ, хотя бы и въ изобразительному, больше

того: въ самомъ изображеніи. Тѣмъ не менѣе, живопись и скульптура, уже въ силу присущихъ имъ техническихъ средствъ, всегда тяготѣютъ къ передачѣ видимаго міра, къ изображенію человѣческаго образа, человѣческой жизни, природы и поэтому для нихъ, какъ для эпической и драматической литературы, человѣкъ и все, что относится къ человѣку составляетъ не только духовное содержаніе, (то, что немцы называютъ *Gehalt*), какъ для всѣхъ вообще искусствъ, но еще и «фабулу», «сюжетъ», т. е. содержаніе (*Inhalt*) въ обычномъ смыслѣ слова. Случается — особенно часто случалось въ прошломъ вѣкѣ — живописи и скульптурѣ злоупотреблять этимъ своимъ родствомъ съ литературой и пользоваться ея средствами тамъ, гдѣ онѣ могли бы обойтись своими; но отрицаніе этого рода «литературщины» еще не означаетъ, что выкачиванью человѣческаго содержанія въ искусствѣ можно предаваться безнаказанный, чѣмъ въ литературѣ или хотя бы что позволено не дѣлать никакого различія между изображеніемъ кочана капусты и человѣческаго лица. Различія здѣсь можно требовать съ не меньшимъ основаніемъ, чѣмъ измѣненія замысла статуи въ зависимости отъ того, исполняется ли она въ бронзѣ, деревѣ или мраморѣ; предметъ по крайней мѣрѣ столь же важенъ, какъ материалъ, отрицаніе портретныхъ, да и вообще предметныхъ задачъ, превращеніе человѣческаго образа въ мертвый объектъ живописныхъ или скульптурныхъ упражненій — такой же ущербъ для самыхъ этихъ искусствъ, какъ замѣна живого героя кукольнымъ подставнымъ лицемъ для драмы или для романа. Въ обоихъ случаяхъ схематизация «фабулы», «сюжета» и предмета приводить къ выѣтранію духовнаго содержанія.

Если изъ живописи и скульптуры окончательно изъять образъ человѣка, а за нимъ и всякое вообще изображеніе, останется узоръ, арабеска, игра линейныхъ и пространственныхъ формъ; характерно, что еще и въ нее былия эпохи умѣли влагать богатое духовное содержаніе. Бодлеръ не даромъ сказалъ: «*le dessin arabesque est le plus spiritueliste des dessins*»; но узоръ одухотворенъ, поскольку снѣ выразителенъ, а значитъ человѣченъ. Стремленіе отряхнуть и эту человѣчность приводить къ такъ называемому «конструктивизму», т. е. къ исканію такого сочетанія формъ, которое въ отличіе отъ всѣхъ, самыхъ, казалось бы, математическихъ и отвлеченныхъ построений, известныхъ до сихъ поръ изъ исторіи искусства, ничего человѣческаго не выражало бы и по самому себѣ замыслу не только предмета, но и духовнаго содержанія было бы лишено. Если скажутъ, что узору незачѣмъ быть выразительнымъ и достаточно быть красивымъ, нужно всразить, что въ искусствѣ, и сама красота есть выраженіе человѣческой

внутренней гармонії. Съверный орнаментъ (древне-германскій и древне-славянскій) выражаетъ беспокойство и движение, южный (напримѣръ древне-греческій) — гармонію и покой; но и тотъ и другой и всякий оправданы въ своемъ художественномъ бытіи духовнымъ содержаніемъ, выраженнымъ въ нихъ, а не пріятностью для глаза или практической цѣлесообразностью, которая сами по себѣ не имѣютъ отношенія къ искусству. Главный признакъ искусства — цѣлостность художественного произведенія (орнаментъ чаше всего бываетъ частью, а не цѣлымъ и получаетъ оправданіе отъ цѣлага), а цѣлостности этой безъ единства духовнаго содержанія, и ужъ конечно безъ его наличія, достигнуть вообще нельзя. Вотъ почему всякий ущербъ этого содержанія, въ той ли двухстепенной формѣ (сначала «Inhalt», потомъ «Gehalt»), которая свойственна изобразительнымъ искусствамъ, или въ той непосредственной, какая присуща архитектурѣ и музикѣ, приводить кратчайшимъ путемъ къ распаду, къ разложенію искусства.

Ходъ исторіи одинаковъ повсюду, но едва ли не въ судьбѣ живописи онъ сказался всего яснѣй. Импресіонизмъ былъ послѣднимъ заостреніемъ ея изобразительной стихіи; но изображалъ онъ уже не міръ, не природу, а лишь наше представление о нихъ; и не представленіе вообще, а одинъ только зрительный образъ; и даже не просто зрительный образъ, а такой, что уловленъ въ одно единственное неповторимое мгновеніе. Этому вовсе не такъ ужъ противоположно направленіе современной живописи, идущее отъ Ванъ Гога и Мунха и окрещенное именемъ экспрессіонизма, хотя правильнѣе было бы его назвать импресіонизмомъ внутренняго міра, ибо оно точно такъ же ограничивается передачей эмоціональныхъ раздраженій нервной системы, какъ импресіонизмъ ограничивался раздраженіями сѣтчатой оболочки, отвлекая, выцѣживая ихъ изъ жизнющей полноты духовнаго и тѣлеснаго человѣческаго опыта. Переходъ отъ этихъ двухъ внутренно родственныхъ художественныхъ системъ къ кубизму и другимъ видамъ формалистической, «безпредметной» живописи вполнѣ послѣдователенъ и заранѣе предначертанъ. Импресіонистъ и экспрессіонистъ оба подвергали анализу внѣшній или внутренній міръ и отвлекали отъ него отдельныя качества для своей картины; кубистъ продолжаетъ ихъ дѣло, но онъ анализируетъ уже не міръ, а картину, т. е. само живописное искусство, разлагаетъ его на отдельныя приемы и пользуется ими не для создания чего нибудь, а лишь для ихъ разъясненія кистью на полотнѣ и для доказательства своего о нихъ знанія. Кубисту не интересно писать картины; ему интересно лишь показать, какъ онъ пишутся. Такое отношение къ искусству возможно лишь въ концѣ художественной эпохи, такъ какъ оно пред-

полагаетъ существующими тѣ навыки, тѣ формы, которыя художникъ уже не обновляетъ, а лишь перетасовываетъ всевъ и вновь, чтобы строить изъ нихъ живописные свои ребусы. Связь такой живописи съ міромъ — внѣшнимъ или внутреннимъ — съ каждымъ годомъ становится слабѣй. Въ жизни образуются пустоты, незаполненные и уже незаполнимые искусствомъ. Ихъ заполняетъ фотографія.

Искусство ни въ какія времена не отвѣчало одной лишь эстетической потребности. Иконы писались для молящихся, отъ портретовъ ожидали сходства, изображенія персиковъ или битыхъ зайцевъ вѣшали надъ обѣденнымъ столомъ. Отдельнымъ художникамъ это изрѣдко приносило вредъ, но искусство въ цѣломъ только въ этихъ условіяхъ и процвѣтало. Въ частности убѣжденіе, свойственное живописцамъ старыхъ временъ, что они производятъ лишь «копіи природы» было столь же практически полезно, сколь теоретически неосновательно. Голландскіе мастера считали себя не «артистами», а, такъ сказать, фотографами; это лишь два вѣка спустя фотографы стали претендовать на званіе «артистовъ». Въ старицу гравюра была чаще всего «документомъ», воспроизводя дѣйствительность или произведеніе искусства, т. е. служила той же цѣли, какой нынѣ служить фотографія. Различіе между фотографіей и гравюрой такого рода не столько въ исходной или конечной точкѣ, сколько въ томъ пути, по которому онѣ слѣдуютъ: одна проходитъ цѣликомъ сквозь человѣческую душу, другая — сквозь руководимый человѣкомъ механизмъ. Еще недавно отличительнымъ признакомъ фотографіи считалась точность даваемыхъ ею «снимковъ», «копій» видимаго міра. Одни художники обвиняли другихъ въ излишней близости къ природѣ и предлагали такого рода стремленія предоставить фотографамъ. Но все это основано на недоразумѣніи. Фотографія не просто механически воспроизводить, но и механически искажаетъ міръ. Плоской живописецъ уподобляется фотографу не любовью къ міру и желаніемъ передать его возможно полно, — безъ этой любви, безъ этого желанія вообще не существовало бы изобразительныхъ искусствъ, — а лишь примѣненіемъ въ своей работе заранѣе готовыхъ, мертвенныхъ, механическихъ приемовъ, причемъ совершенно безразлично направлены ли эти приемы на воспроизведеніе видимаго міра или на какое угодно его измѣненіе.

Нападать на фотографію, какъ это дѣлаютъ и сейчасъ многіе артистически настроенные люди, за то что она всего лишь «подражаетъ дѣйствительности» и не помнить объ искусствѣ или «о красотѣ», значитъ не понимать существа той опасности, какую она представляетъ для искусства. Свѣточувствительная пластинка даетъ двухмѣрное и безкрасочное, т. е.

вполнѣ условное изображеніе видимаго міра; объективъ не-
помѣрно увеличиваетъ размѣры предметовъ, выдвинутихъ
на передній планъ; существуютъ и другія чисто-механическія
искаженія видимости, проистекающія изъ устройства фо-
тографическаго аппарата. Таксъ факты; но, конечно, можно
противопоставить имъ тенденцію, заложенную въ фотографіи
и особенно въ новѣйшихъ отвѣтленіяхъ ея, можно указать
на идиотическое стремленіе современного кинематографа да-
вать уже не копію, а прямо таки дубль, не только видимаго,
но и вообще чувственно воспринимаего міра. Нужно помнить,
однако, что искусству спасно не то, что его въ корнѣ отри-
цаеть, а то, что предлагаетъ болѣе или менѣе успѣшный сур-
рогатъ. Сахарина за сахаръ никто бы не принималъ, если бы
онъ не былъ сладокъ. Когда фотографія и кинематографъ
потеряютъ всякую связь съ искусствомъ, они перестанутъ
быть для него опасными. Бѣда не въ томъ, что современный
фотографъ мнить себя художникомъ, не будучи имъ; бѣда въ
томъ, что онъ и въ самомъ дѣлѣ располагаетъ извѣстными навыка-
ми и средствами искусства. Къ тѣмъ условностямъ (а безъ услов-
ностей искусства нѣтъ), ксторые ему предоставляетъ аппа-
ратъ, прибавляются тѣ, которыхъ онъ достигаетъ самъ, снимая
противъ свѣта, ночью, сверху, снизу, свободно выбирая счи-
маемый предметъ и произвольно обрабатывая снимокъ. Во
всѣхъ этихъ дѣйствіяхъ сказывается его выдумка, его вкусъ,
его чувство «красоты». Всѣ эти дѣйствія ведутъ къ изгото-
влению поддѣльного искусства.

Уже полѣ-вѣка тому назадъ художники стали замѣчать
эстетическія возможности фотографіи. Дега первый восполь-
зовался для своихъ картинъ передачей движенія, свойствен-
ной моментальному снимку, неожиданнымъ вырѣзомъ, столь
легко достигаемымъ на пластинкѣ или пленкѣ, и даже нѣко-
торыми, невольными для фотографа, колористическими эфек-
тами. Съ тѣхъ поръ произошло весьма опасное сближеніе фо-
тографіи съ искусствомъ. Если импрессіонистъ изображалъ,
вместо цѣлостнаго міра, лишь образъ его, запечатлѣнныи на
сѣтчатой оболочкѣ глаза, то отъ сѣтчатки къ объективу не
такой ужъ трудный оставался переходъ. Если Пикассо, и ку-
бисты вслѣдъ за нимъ, отказались отъ всякаго «почерка», отъ
всѣхъ личныхъ элементовъ живописнаго письма, превратили
картину въ сочетаніе ясно очерченныхъ плоскостей, равно-
мѣрно по малярному окрашенныхъ, то этимъ они расчистили
путь картинѣ, отъ начала до конца изготовленной механиче-
скимъ путемъ, къ которой какъ разъ и стремится современная
фотографія. Дѣло тутъ, повторяю, не въ «списываніи» предме-
та или въ отказѣ отъ этого списыванія; оно исключительно
въ механическихъ приемахъ, которые при отсутствіи предме-

та становится еще легче примѣнять. Можно приготовить для фотографированія столь присильное сочетаніе неживыхъ вѣщій, что фотографія покажется совершенно безпредметной. Современные фотографы научились достигать самыхъ неожи-данныхъ эффектовъ путемъ такъ называемаго монтажа или другими путями, дальнѣйшее развитіе получившими въ кинематографѣ. Область фантастического, ирреального для нихъ столь же, а быть можетъ и больше открыта, чѣмъ для живописцевъ. Но въ томъ то и заключается страшная угроза, что въ фотографіи уже нѣтъ живой природы и одухстворенного человѣка, а есть лишь механическій осколокъ міра и такие же механические оборотни, ларвы, призраки несуществующихъ вѣщей. Фотографія вытѣсняетъ искусство тамъ, гдѣ нуженъ документъ, котораго искусство больше не даетъ (напримѣръ, въ портретѣ); она побѣждаетъ его тамъ, гдѣ искусство отказывается отъ себя, отъ своего духа, отъ своей человѣческой — земной и небесной — сущности. Она побѣждаетъ, и на мѣстѣ преображенаго искусствомъ цѣлостнаго міра водворяется то придуманный, то подсмотрѣнный полу-человѣкомъ, полу-автоматомъ образъ совершенного небытія.

2.

Побѣда фотографіи не можетъ расцѣниваться съ точки зреянія искусства всего лишь, какъ успѣхъ врага на одномъ, твердо ограниченномъ участкѣ битвы. Она для живописи значитъ то же, что побѣда кинематографа для театра, торжество хорошо подобранныхъ «человѣческихъ документовъ» для романа, триумфъ литературнаго монтажа для біографіи и критики. Дѣло не въ участіи тѣхъ или иныхъ посредствую-щихъ механизмовъ, а въ допускающей это участіе механизациіи самого мышленія. Механизациія эта есть послѣдняя ступень давно начавшагося разсудочнаго разложенія, захватившаго постепенно все наше знаніе о мірѣ, всѣ доступные намъ спо-собы воспріятія вѣщей. Стилистический распадъ, обнаружив-шійся въ концѣ XVIII вѣка, можно рассматривать, какъ ре-зультатъ внѣдренія разсудка въ самую сердцевину художествен-наго творчества: разложенію подверглась какъ бы самая связь между замысломъ и воплощеніемъ, между личнымъ выборомъ, личною свободой и надличной предопределенністю художе-ственныхъ формъ. Стилизациія тѣмъ и отличается отъ стиля, что примѣняетъ разсудочно выдѣленныя изъ стилистическо-го единства формы для возстановленія этого единства такимъ же разсудочнымъ путемъ. Точно такъ же, исчезновеніе изъ искус-ства человѣческой жизни, души, человѣческаго тепла озна-

чаетъ замѣну логоса логикой, торжество разсчетовъ и выкладокъ голаго разсудка. Тутъ все связано: но симптомы всеобъемлющей болѣзни оказались не одновременно въ разныхъ областяхъ. То, что въ началѣ прошлаго вѣка отчетливо проявилось въ архитектурѣ и прикладныхъ искусствахъ, то, что отдѣльные поэты тогда же или еще раньше провидѣли въ поэзіи, то въ живописи и въ скульптурѣ (которая не требуетъ отдѣльного разсмотрѣнія, такъ какъ въ XIX вѣкѣ шла за живописью, а въ наше время слѣдуетъ за архитектурой), особенно же въ музыкѣ не вездѣ въ Европѣ стало ясно еще и къ началу новаго столѣтія. Теперь этихъ колебаній, этихъ неровностей больше нѣтъ. Повсюду ощущается ущербъ человѣчности, утрата стиля; повсюду, не въ одной лишь «чистой» поэзіи, происходитъ своеобразное истонченіе художественной ткани; все тоньше, тоньше — гляди прорвется. Кое гдѣ уже какъ будто и прорвалось.

Въ живописи девятнадцатаго вѣка есть одна знаменательная особенность. Съ кѣмъ бы мы ни сравнивали ея великихъ мастеровъ изъ ихъ учителей или изъ художниковъ родственныхъ имъ въ прошломъ, мы увидимъ, что сходство будетъ каждый разъ въ другомъ, а различіе можетъ быть выражено одинаково. Делакруа подражаетъ Рубенсу, но отходитъ отъ него въ томъ же направленіи, въ какомъ Энгръ, подражающій Рафазлю, отходитъ отъ Рафазля. Импресіонисты XIX вѣка тѣмъ же самыми непохожи на своихъ предшественниковъ, импресіонистовъ XVII вѣка, чѣмъ непохожъ декораторъ Гогзнь на декораторовъ Возрожденія или «Милосердный Самаритянинъ» Рембрандта на «Милосерднаго Самаритянина» Ванъ-Гога. Можно сказать, что все въ XIX вѣкѣ написано острѣе, тоньше, умнѣй, какъ бы кончиками пальцевъ — не всей рукою — и воспринимается тоже какой то особо чувствительной поверхностью нервной системы, какими то особо дифференцированными щупальцами души. Старая живопись обращалась ко всему нашему существу, всѣмъ въ насъ овладѣвала одновременно; новая — обращается къ разобщеннымъ переживаніямъ эстетическихъ качествъ, не связанныхъ съ предметомъ картины, оторванныхъ отъ цѣлостнаго созерцанія. Барбizonцы и тѣмъ болѣе импресіонисты стремятся передать видимость; Лорренъ или Рейсдалъ передавали во всей его тайной сложности человѣческое воспріятіе природы. Уже Делакруа и Энгръ одинаково предлагаютъ намъ, взамѣнъ органической полноты Рубенса и Рафазля, какъ бы возсоединеніе химическимъ путемъ разъединенныхъ составныхъ частей ихъ творчества. Мане начинаетъ съ подражанія самому интеллектуальному изъ старыхъ мастеровъ, Веласкесу, и сразу же безконечно опережаетъ его въ интеллектуализмѣ. Рисунки

Дега или Вань-Гога, если угодно, еще духовнѣй, но вмѣстѣ съ тѣмъ поверхностнѣй и случайнѣй, чѣмъ рисунки Рембрандта, потому что у одного духовность въ остротѣ зрѣнія, у другого въ пароксизмѣ чувства; у Рембрандта она во всемъ. Для современныхъ живописцевъ она лишь убыль плоти; для него — всесильность воплощенія. Какъ всѣ великие живописцы старой Европы, онъ, величайший изъ нихъ, присутствуетъ всѣмъ своимъ существомъ во всемъ самому разнородномъ, что онъ создалъ. Нѣтъ замысла для него безъ цѣлостнаго осуществленія; нѣтъ сознанія безъ бытія. И только девятнадцатый вѣкъ научился подмѣнять бытіе сознаніемъ.

Развитіе здѣсь начинается съ Гайи, а быть можетъ и раньше; оно отнюдь не закончилось и сейчасъ. Его позволительно, можетъ быть, сравнить съ развитіемъ современныхъ европейскихъ языковъ (англійского больше, чѣмъ другихъ) въ сторону крайнаго упрощенія грамматическихъ формъ и близкаго къ «телеграфному» строенію фразы, при которомъ выразительная и гармоническая система старого синтаксиса замѣняется запасомъ короткихъ формулъ, четко пригнанныхъ къ сущѣственной имъ практической потребности. Отличіе современней живописи отъ живописи XIX вѣка въ этомъ направленіи почти такъ же велико, какъ отличіе импрессіонистического письма отъ письма Веласкеса или Хальса. Деренъ или Сегнзакъ несравненно менѣе конкретны, чѣмъ Курбе; Матиссъ разсчетливѣе, суще и острѣй любыхъ предшественниковъ своихъ въ минувшемъ вѣкѣ; мясистое мастерство Вламенка безплотнѣе, т. е. отвлеченѣй воздушнаго генія Коро. У Пикассо и въ его школѣ картина придумывается, какъ математическая задача, подвергающаяся затѣмъ наглядному решенію. Въ недавнемъ прошломъ, Сезаннъ яснѣе, чѣмъ кто либо другой, понималъ опасность механизациі, заключенную уже въ импрессіонизмѣ и хствѣль отъ своего искусства той самой живой полноты, которой не хватало его вѣку и еще менѣе хватаетъ нашему. Но Сезаннъ не былъ понять: отъ его зданія позаимствовали одни лѣса, архитектора въ немъ приняли за инженера и, соединивъ произвольно стторгнутые у него техническіе приемы съ такими же приемами односторонне высмотрѣнными у Сера, основали кубизмъ и всѣ остальные формалистические системы послѣднихъ десятилетій, захотѣли искусство превратить въ эссенцію искусства и тѣмъ самыми разрушили въ конецъ исконную его цѣлостность. Внѣшне противоположны этому теченію, но внутренно состнисательны ему и одновременно съ нимъ возникшій экспрессіонизмъ, и то искаине документа, которому отвѣчаетъ побѣда фстографіи, но которое въ Германіи (и отчасти въ Италіи) породило все же школу такъ называемой «*neue Sachlichkeit*», нового объективизма. Когда

распадается искусство, то не такъ уже важно, изберемъ ли мы для эстетическихъ упражненій опустошенную его форму или сырое «содержаніе»; а въ послѣднемъ случаѣ безразлично, поспѣшимъ ли мы выставлять вмѣсто картины наше собственное вывернутое нутро или будемъ выдавать за искусство разрѣзанную на куски дѣйствительность. Эстетические рефлексы также, какъ любопытство къ людямъ и вещамъ, еще и тогда продолжаютъ жить, когда искусство жить не можетъ.

Судьбы искусствъ — одна судьба. Вспоминаю скромную картину Курбе, годами не находившую покупателя у блестяшаго парижского торговца. Вспоминаю маленькія пьесы для рояля Шуберта или Брамса, которые многіе изъ насъ разыгравали дѣтьми. На картинѣ изображенъ морской берегъ, песокъ, поросшій травой откосъ и двѣ приземистыя дѣтскія фигурки на первомъ планѣ, какъ бы рожденныя для того, чтобы глядѣть на это море, обитать на этомъ берегу. Никакой литературы во всемъ этомъ; только повсюду разлитое человѣческое трепетное тепло. Никакой литературы у Шуберта и Брамса, но любая каденція согрѣта изнутри живымъ дыханіемъ: молчи и слушай. Такъ и чувствуешь здѣсь и тамъ: не видимсть сдѣлана искусствомъ и не чередованіе интерваловъ; въ искусство преобразилась жизнь. Какими холодными кажутся рядомъ съ этимъ измышенія современной живописи и музыки, особенно музыки! Разсудочное разложеніе сказалось въ ней позже, но быть можетъ, и рѣзче, чѣмъ въ другихъ искусствахъ. Недаромъ мелодія, образъ и символъ музыкального бытія, есть въ то же время образъ и символъ непрерывности, недѣлиности, неразложимости. Гете, чей музыкальный вкусъ былъ нѣсколько узокъ, оставилъ горсть изрѣченій о музыкѣ, болѣе глубокихъ и точныхъ, чѣмъ все, что было сказано послѣ него. Къ нимъ относятся гнѣвныя, записанныя Эккерманомъ слова: «*Композиція*, что за подлое слово! Мы обязаны имъ французамъ и намъ слѣдовало бы избавиться отъ него возможно скорѣй. Какъ можно говорить, что Моцартъ скомпановалъ своего «Донъ-Жуана»! *Композиція*, — какъ будто это какое-нибудь пирожное или печенѣ, состряпанное изъ смѣси яицъ, муки и сахара». Слово удержалось вопреки Гете, но онъ былъ, разумѣется, правъ возражая противъ примѣненія къ музыкѣ слова, по этимологическому своему смыслу гораздо лучше подходящаго для обозначенія компота и искажающаго самую суть того, что долженъ дѣлать композиторъ, отнюдь не складывающій свою музыку изъ отдѣльныхъ звуковъ или нотныхъ знаковъ, а создающій ее, какъ нерасторжимое, во времени протекающее единство, воспроизводящее собственную его духовную цѣлостность. Сверхразумное единство мелодіи, чудо мелоса есть образъ совершенства не только музыки, но и

всѣхъ искусствъ, и въ этомъ смыслѣ вѣрны слова Шопенгауэра о томъ, что къ состоянію музыки стремятся всѣ искусства. Уменіе чуда, аналитическое разъясненіе его, само по себѣ есть уже гибель творчества.

Вплоть до недавнихъ лѣтъ музыкальное творчество подчинялось стилю, созданному работой нѣсколькихъ вѣковъ и столь же непохожему на стиль древне-греческой или китайской музыки, какъ готической соборъ непохожъ на пѣстумскіе храмы. Грамматика этого стиля преподается до сихъ поръ въ консерваторіяхъ Европы и Америки, но чѣмъ дальше, тѣмъ больше, — въ качествѣ грамматики мертваго языка, который считаются полезнымъ изучать, но которымъ уже не пользуются въ жизненномъ обиходѣ. Если же и пользуются, то какъ любой другой стилистической системой, изучаемой исторіей музыки, причемъ останавливаются по преимуществу на какой-нибудь давно прошедшей его ступени, конструируемой, разумѣется, условно, такъ какъ живой стиль, подобно живому организму, не знаетъ остановокъ въ своемъ развитіи. Современники наши возвращаются къ Моцарту или Баху совершенно такъ же, какъ писатели поздней Имперіи возвращались къ Вергилію и Цицерону: изъ пристрастія къ чужому языку. Стилизація въ музыкѣ, разумѣется, такъ же возможна, и въ наше время почти такъ же распространена, какъ въ другихъ искусствахъ. Какъ и тамъ, свидѣтельствуетъ это не о замѣнѣ одного стиля другимъ, а объ уничтоженіи стиля вообще, что и позволяетъ музыканту свою личную манеру составлять изъ обрывковъ любыхъ, хотя бы самыхъ экзотическихъ, музыкальныхъ, стилей. И точно такъ же какъ въ поэзіи, въ живописи, въ архитектурѣ утрата стиля оборачивается въ то же время ущербомъ человѣчности, распадомъ художественной ткани, наплывомъ неодухотворенныхъ формъ. Разлагается, истлѣваетъ не оболочка, а сердцевина музыки.

Гете и здѣсь заглянулъ въ самую глубь. «Въ музыкѣ, — пишетъ онъ, — явлено всего полнѣй достоинство искусства, ибо въ ней нѣтъ материала, который приходилось бы вычитать. Она вся цѣликомъ — форма и содержаніе, она возвышаетъ и облагораживаетъ все, что выражаетъ». Такова музыка въ своей силѣ и славѣ, но уже девятнадцатый вѣкъ сталъ протаскивать въ нее всевозможный литературнаго происхожденія материалъ, что въ свою очередь вызвало реакцію, намѣченную уже теоріей Ганслика и приведшую къ отрицанію и самого содержанія, а не только материала, къ формализму, нисколько не лучшему по сути дѣла, чѣмъ вся «звукопись», всѣ «программы», всѣ увертюры «Робеспьеръ». Неумѣніе отличить духовное содержаніе (*Gehalt*), непередаваемое словами, — отъ материальнаго содержимаго (*Inhalt* или *Stoff*) характерно для музыкаль-

ныхъ споровъ еще самого недавняго времени. Роль изобразительныхъ, иллюстративныхъ пріемовъ въ музыкальномъ искусстве, разумѣется, очень скромна; Гете это понялъ, онъ понялъ, что музыкѣ не нужно никакого виѣшняго предмета, но онъ изъ этого отнюдь не заключилъ, что она не должна ничего выражать, ни къ чему не относиться въ духовномъ мірѣ: то, что она выражаетъ и есть ея содержаніе. Содержаніе это въ XIX вѣкѣ становилось все болѣе непосредственно-человѣческимъ, душевно-тѣлеснымъ, земнымъ, отрѣшеннымъ отъ истинной духовности; но отказаться совсѣмъ отъ содержанія, значитъ, собственно отказаться и отъ формы: формъ безъ содержанія не бываетъ, бываютъ лишь формулы, либо совсѣмъ пустыя, либо начиненные разсудочнымъ, дискурсивнымъ содержаніемъ, какъ тѣ, что примѣняются въ правовѣдѣніи или математикѣ. Формалисты, сторонники химически чистой музыки, не замѣняютъ одно содержаніе другимъ, а подмѣняютъ форму разсудочной формулой и вслѣдствіе этого разрушаютъ разсудку недоступную музыкальную непрерывность: не композиторствуютъ, а и въ самомъ дѣлѣ варятъ компотъ, не творятъ, а лишь сцѣпляютъ въ механическій узоръ умерщвленныя частицы чужого творчества.

Дробленіе временнаго потока музыки съ полной очевидностью проявляется впервые у Дебюсси и его учениковъ. Вмѣсто расплавленной текучей массы, члененія которой не преграждаютъ русла, гдѣ она течетъ, у нихъ — твердо очерченные звучащіе островки, въ совокупности составляющіе музыкальное произведеніе. Импресіонистическая мозаика Дебюсси выравнивается у Равеля въ сторону классической традиціи (между ними такое же взаимоотношеніе, какъ въ поэзіи между Малларме и Валери), но и для Равеля музыкальное произведеніе есть лишь сумма звучаній, цѣлостность которой только и заключается въ общей окраскѣ, въ «настроеніи» и «впечатлѣніи». Вся эта школа была реакцией противъ музыки ложно-эмоціональной, риторически-напыщенной и въ свою очередь вызвала реакцію, направленную противъ ея собственного культа ощущеній (вмѣсто чувствъ), противъ щекотанія слуха тонкостями оркестровки и гармоніи или, какъ у ранняго Стравинскаго, пряностями ритма. Однако и это движеніе не положило конца музыкальному чревоугодію, обращенному, во слѣдъ негритянскихъ образцовъ, даже не къ слуху, а къ несравненно болѣе низменнымъ воспріятіямъ недавно открытаго нѣмецкимъ физіологомъ Катцемъ «вибраціонного чувства», доступнаго и глухимъ. Насильственное упрощеніе музыкальной ткани продиктовано либо выдуманнымъ классицизмомъ и ученой стилизаціей, либо (какъ у Вейлля) еще болѣе бездуховнымъ обращеніемъ къ исподнимъ, массовымъ инстинк-

тамъ слушателя, чѣмъ была старая угодливость по отношенію къ его индивидуальнымъ гастрономическимъ причудамъ. Паденіе музыкального воспитанія, а слѣдственно и вкуса, связанное съ механическими способами распространенія и даже производства музыки, приведшими къ невѣроятному размноженію звучащей ерунды, все болѣе превращаютъ музыкальное искусство въ обслуживающую рестораны, танцульки, кинематографы и мѣщанскія квартиры увеселительную промышленность, изготавливающую уже не музыку, а мьюзикъ, — каковымъ словомъ съ недавняго времени въ американскомъ обиходномъ языке обозначаютъ всякое вообще занятное времяпрепровожденіе. Истинной музыкѣ, безсильной заткнуть рупоръ всесвѣтнаго громкоговорителя, остается уйти въ катакомбы, искупить суевиевые грѣхи и въ самоотверженномъ служеніи вѣчному своему естеству обрѣсти голоса цѣломудрія, вѣры и молитвы.

3.

Не было, кажется, идеи болѣе распространенной въ минувшемъ вѣкѣ, чѣмъ идея господства человѣка надъ природой посредствомъ «завоеваній техники». Кое кто остался ей вѣренъ и по сей день, несмотря на ея приведеніе къ нелѣпости въ совѣтской Россіи, гдѣ обнаружилось, что побѣда надъ природой есть также и побѣда надъ человѣческой природой, ея вывихъ, увѣчье, и, въ предѣлѣ, ея духовная или физическая смерть. Если человѣкъ — властитель и глава природы, то это не значитъ, что ему пристало быть ея палачомъ; если онъ — хозяинъ самого себя, то это не значитъ, что ему позволено вести хищническое хозяйство. Девятнадцатый вѣкъ очень любилъ слова: организовывать, организація, но въ дѣйствіяхъ, обозначаемыхъ этими словами, отнюдь не принималъ во вниманіе истинныхъ свойствъ и потребностей живого организма (сущность этихъ дѣйствій изображается гораздо точнѣй излюбленнымъ въ современной Италии глаголомъ *sistemare*). Организаторы государства, хозяйства, жизни вообще и неотрывнаго отъ нея человѣческаго творчества, всего чаще насиливали эту жизнь, навязывали ей мертвящую систему, не справившись съ ея законами, приводили ее въ порядокъ, — и въ порядокъ какъ разъ неорганическій. Природу можно уподобить саду, надъ которымъ человѣкъ властвуетъ на правахъ садовника, но вместо того, чтобы подстригать деревья и поливать цветы, онъ деревья вырубилъ, цветы выкополь, землю утрамбовалъ, залилъ ее бетономъ, и на образовавшейся такимъ образомъ твердокаменной площадкѣ предается неестественнѣй тренировкѣ тѣла и души, дабы возможно скорѣй превратиться въ законченного робота. Въ томъ саду цветло искусство; на бетонѣ оно не расцвѣтѣтъ.

Одинъ изъ парадоксовъ искусства (области насквозь парадоксальной) заключается въ томъ, что хотя оно и человѣческое дѣло на землѣ, но не такое, надъ которымъ человѣкъ былъ бы до конца и нераздѣльно властенъ. Свои творенія художникъ выращиваетъ въ себѣ, но онъ не можетъ ихъ изготавливать безъ всякаго ростка изъ матеріаловъ, покупаемыхъ на рынкѣ. Чтобы создать что-нибудь, надо себя отдать. Искусство въ человѣкѣ, но чтобы его найти, надо всего человѣка переплавить, перелить въ искусство. Въ предшественномъ произведеніи всегда открывается нѣчто такое, что въ душѣ автора дремало, оставалось скрытымъ и невѣдомымъ. Въ великихъ произведеніяхъ есть несмѣтныя богатства, о которыхъ и не подозрѣвали ихъ творцы. Однако богатства эти имѣются тамъ только потому, что художникъ ничего не приприталъ для себя, все отдалъ, всѣмъ своимъ существомъ послужилъ своему созданію. Творческій человѣкъ тѣмъ и отличается отъ обыкновенного трудового человѣка, что даетъ не въ мѣру, а свыше силъ; но если онъ не всѣ свои силы отдастъ, то не будетъ и никакого «свыше». Человѣкъ долженъ вложить въ искусство свою душу и вмѣстѣ съ ней самому ему невѣдомую душу своей души, иначе не будетъ искусства, не осуществится творчество. Вопреки мнѣнію практическихъ людей, только то искусство и нужно человѣку, которому онъ служить, а не то, которое прислуживаетъ ему. Плохо, когда ему остается лишь ублажать себя порабощеннымъ, униженнымъ искусствомъ. Плохо, когда въ своей творческой работѣ онъ работаетъ только на себя.

Съ тѣхъ поръ, какъ исчезло предопределѣляющее единство стиля и была забыта соборность художественного служенія, освѣщавшая послѣдній закоулокъ человѣческаго быта, искусство принялось угоджать эстетическимъ и всякимъ другимъ (въ томъ числѣ религіознымъ и моральнымъ) прихотямъ человѣка, пока не докатилось до голой цѣлесообразности, до механическаго удовлетворенія не живыхъ и насущныхъ, а разсудкомъ установленныхъ абстрактныхъ его нуждъ. Зданіе, переставъ рядиться въ павлинья перья вымершихъ искусствъ, превратилось въ машину для жилья, по выраженію Лекорбюзье, — или въ машину иного назначенія. Музыка продержалась въ силѣ и славѣ на цѣлый вѣкъ дольше, чѣмъ архитектура, но и ее вынуждаютъ на нашихъ глазахъ содѣйствовать пищеваренію человѣческой особи или «трудовому энтузіазму» голоднаго человѣческаго стада. Въ изобразительномъ искусствѣ и литературѣ все болѣе торжествуютъ двѣ стихіи, одинаково имъ враждебныя: либо экспериментъ, либо документъ. Художникъ то распоряжается своими приемами, какъ шахматными ходами и подмѣняетъ искусство знаніемъ о его возможностяхъ, то потрафляетъ болѣе или менѣе праздному нашему

любопытству, обращенному уже не къ искусству, какъ въ первомъ случаѣ, а къ исторіи, къ природѣ, къ собственному его разоблаченному нутру, иначе говоря предлагаетъ намъ легко усваиваемый матеріалъ изъ области половой психо-патологіи, политической экономіи или какой-нибудь иной науки. Можно подумать на первый взглядъ, что вся эта служба человѣку (которую иные пустословы называютъ служеніемъ человѣчеству) приводитъ къ особой человѣчности искусства, ставить въ немъ человѣка на первое мѣсто, какъ въ Греціи, гдѣ онъ былъ «мѣромъ всѣхъ вещей». На самомъ дѣлѣ происходитъ какъ разъ обратное. Искусство, которымъ вполнѣ владѣеть человѣкъ, которое не имѣетъ отъ него тайнъ и не отражаетъ ничего, кроме его вкуса и разсудка, такое искусство какъ разъ и есть искусство безъ человѣка, искусство, не умѣющее ни выразить его, ни даже изобразить. Изображалъ и выражалъ человѣческую личность портретъ Тиціана или Рембрандта въ несравненно большей степени, чѣмъ это способна сдѣлать фотографія или современный портретъ, полученный путемъ эстетической вивисекціи. По шекспировскимъ подмосткамъ двигались живые люди; современную сцену населяютъ психологіей напичканныя тѣни или унылостилизованные бутафорскіе шуты. Искусство великихъ стилистическихъ эпохъ полностью выражаетъ человѣка именно потому, что въ эти эпохи онъ не занятъ исключительно собою, не оглядывается ежеминутно на себя, обращенъ, если не къ Творцу, то къ творенію, въ несказанномъ его единствѣ, не къ себѣ, а къ тому высшему, чѣмъ онъ живъ и что въ немъ живеть. Все только-человѣческое ниже человѣка. Въ томъ искусствѣ нѣть и человѣка, гдѣ хотеть быть только человѣкъ.

Все изображаемое да будетъ преображенено; все, что выражено, да станетъ воплощеннымъ. Это и есть тайный законъ всякаго искусства, несоблюденіе котораго, вольное или невольное, сознательное или нѣтъ, карается нескончаемымъ хожденіемъ по мукамъ. Художникъ проваливается изъ ада въ худшій адъ, странствуя изъ сырой дѣйствительности въ міръ развоплощенныхъ формъ и возвращаясь опять къ образамъ жаждущимъ преображенія. Никакой умъ и талантъ, никакія знанія одни его не спасутъ, не помогутъ найти животворящее, утраченное имъ слово. Преображеніе не есть операциія вычисляющаго разсудка, оно есть чудо, и воплощеніе — чудо, еще болѣе чудесное. Ихъ истинный смыслъ открывается не въ философіи, не въ наукѣ, не въ самомъ искусствѣ, а только въ мифахъ и таинствахъ религіи. Изъ религіи исходятъ и въ религію возвращается всякое искусство, не только въ смыслѣ историческомъ или индивидуально-психологическомъ, но и въ силу собственной своей логики или металогики, зависящей отъ нѣотъемлемой его природы. Всѣ понятія, безъ которыхъ нельзѧ и подой-

ти къ сколько нибудь углубленному истолкованію искусства, коренятся въ религіозной мысли, и даже словесныя формы, отвѣчающія имъ, заимствованы у богословія. Вѣрно это не только о понятіяхъ преображенія и воплощенія, опредѣляющихъ творческій путь художника, но и о понятіяхъ, относящихся къ законченному произведенію искусства, гдѣ мы находимъ ту цѣлостность, то совмѣщеніе противоположностей, пониманіе которыхъ составляетъ важнѣйшій предметъ религіозной онтологіи и высшую свою форму получаетъ въ христіанской доктринѣ. Если въ художественномъ произведеніи противоположности не совмѣщены, оно распадается на составныя части; если онѣ не достаточно противоположны, оно оказывается вялымъ и пустымъ. Уже въ его творческомъ ядрѣ совмѣщаются необходимость и свобода, личный выборъ и надличное предопределѣніе; единство стиля потому такъ и насущно для искусства, что оно есть гарантія этой совмѣстности, этого сліянія, подобного тому сліянію враждующихъ началъ, какое постулируется христіанскимъ учениемъ о свободѣ воли.

Законъ противорѣчія для искусства отмѣненъ, или, вѣрнее, замѣненъ закономъ всеединства. Логика искусства есть логика религіи. Искусство ее принимаетъ, религія ее даетъ. При этомъ искусство не только тяготѣеть къ религіи, вродѣ того, какъ тяготѣеть къ математикѣ современное естествознаніе, да и вся современная наука, т. е. заимствуя у нея свое интеллектуальное строеніе, но и реально коренится въ ней, будучи въ своей глубинѣ съ нею соприродно. Вотъ почему искусство еще не гибнетъ, когда отдается отъ церкви, когда художникъ перестаетъ исповѣдывать внутренно еще живущую въ немъ вѣру, тогда какъ естествознаніе въ современной его формѣ стало бы невозможнымъ, если бы исчезла вѣра въ математику. Гибнетъ искусство послѣ того, какъ погибаетъ стиль, хотя бы не религіозный, но утверждающій, въ силу самого своего существа, сверхразумный, коренящійся въ религіи смыслъ искусства. Окончательно разрушаютъ этотъ смыслъ рационализирующія, механизирующая силы, удушающія всякий зародышъ художественного творчества. Механическимъ сложеніемъ распавшихся частицъ духа не воплотить, міра не преобразить, антиномической ткани художественного произведенія не создать и цѣлостной вселенной не построить. Послѣдняя отторженность отъ религіи, отъ религіозного мышленія, отъ укорененного въ религіи міро-созерцанія и міро-построенія (замѣняемаго разсудочнымъ міро-разложеніемъ) не то что отдаляетъ искусство отъ церкви, дѣлаетъ его нерелигіознымъ, «свѣтскимъ»; она отнимаетъ у него жизнь.

Безъ видимой связи съ религіей искусство существовало долгіе вѣка. Но невидимая связь въ тѣ вѣка не порывалась.

Художникъ новой исторіи — Шекспиръ, Гете, Пушкинъ — жилъ въ мірѣ уже не религіозномъ (въ какомъ жилъ Данте), но все еще въ подлинно человѣческомъ, управляемомъ совѣстю, иначе говоря проникнутомъ тайной религіей мірѣ, не въ мірѣ, вѣрующемъ во власть одной лишь таблицы умноженія. Художникъ, пусть и невѣрующей, въ своемъ искусствѣ все же творилъ таинство, послѣднее оправданіе котораго религіозно. Совершенію таинства помогало чувство стиля, особое художественное благочестіе и благообразіе. Таинство можетъ совершаться и грѣшными руками; современное искусство разлагается не потому, что художникъ грѣшенъ, а потому, что, сознательно или нѣтъ, онъ *отказывается совершать таинство*. Художественное творчество есть своего рода пресуществленіе даровъ, котораго никто еще не совершалъ по учебнику химіи, въ стерилізованной ретортѣ. Разсудокъ убиваетъ искусство, вытѣсняя высшій разумъ, издревле свойственный художнику. Тамъ, гдѣ этотъ разумъ сохранился, — а въ современномъ мірѣ мы еще повсюду наталкиваемся на его слѣды, — человѣкъ уже понялъ, что искусство онъ снова обрѣтетъ только на путяхъ религіи. Все живое, что пробивается сейчасъ сквозь тлѣніе, прикрытое камнемъ и металломъ, только упованиемъ этимъ и живеть. Нѣтъ пути назадъ, въ человѣческій мірѣ, согрѣваемый незримо божественнымъ огнемъ свѣтящимъ сквозь густое облако. Отъ смерти не выздоравливаютъ. Искусство — не больной, ожидающій врача, а мертвый, чающій воскресенія. Оно возстанетъ изъ гроба въ сожигающемъ свѣтѣ религіознаго прозрѣнія или, отслуживъ по немъ скорбную панихиду, намъ придется его прахъ предать землѣ.

B. Вейдле.

МИФОЛОГІЯ КОДЗИКИ И БІБЛІЯ

(Докладъ, читанный въ японскомъ обществѣ «МЕИЖИ»,
въ Токіо, 26-го апрѣля 1932-го года).

В мѣсто предисловія.

Настоящій докладъ представляетъ собсїй извлеченіе изъ моей неопубликованной работы, посвященнїй сравнительному анализу мифологіи Кодзики и Бібліи, или точнѣй говоря — первыхъ шести главъ книги Бытія и Апокалипсиса.

Я подхожу къ Кодзики не какъ къ этнографическому матеріалу, а какъ къ художествѣнному произведенію и потому для меня на первомъ планѣ стоитъ вопросъ объ установлениі сюжета и о психологической сторонѣ дѣйствія.

Правда, между мифомъ и поэзіей существуетъ различіе, проистекающее изъ колективнаго характера мифо-творчества. Но все-же, въ концѣ концовъ, мифъ и поэтическое произведеніе развиваются изъ общаго корня — изъ стремленія человѣка осознать свое міроощущеніе, выражаемое въ образахъ и символахъ.

Вотъ это-то внутреннее родство мифа и поэзіи и является исходнымъ моментомъ моего изслѣдованія, позволяя мнѣ пользоваться приемами психологического анализа.

Съ точки зрењія сюжета Кодзики представляютъ собой развитіе борьбы двухъ противоположныхъ началъ — начала организующаго, отождествляемаго со свѣтомъ и начала хаотическаго, отождествляемаго съ тьмой.

Сквозь всѣ события мифа проходитъ эта идея и она-же является ключемъ къ психологіи дѣйствующихъ лицъ.

Кодзики, можно сказать, это поэма, прологомъ которой является миѳъ о твореніи. Въ этомъ отношеніи они могутъ быть сопоставлены съ событиями первыхъ шести главъ кни-

ги Бытія, также примыкающими къ рассказу о сотвореніи міра. Поэтому я и начинаю свою работу съ анализа рассказовъ о твореніи, въ образахъ которыхъ уже предвосхищается идейное содержаніе послѣдующихъ мотивовъ.

I.

Мифъ о твореніи, какъ онъ изложенъ въ Кодзики, говоритъ намъ не только о возникновеніи вселенной, но и о происхожденіи самихъ боговъ-творцовъ. Это сліяніе двухъ различныхъ повѣствованій придаетъ мифу особую сложность и загадочность.

«Вначалѣ неба и земли появились въ странѣ Такама-но-хара боги — имена ихъ: Аме-но-минака-нуси-но-ками, затѣмъ Таками-мусуби-не-ками, затѣмъ Таками-мусуби-но-ками».

Таковы начальные слова мифа, вызывающія вопросъ — что это за страна Такама-но-хара, гдѣ появляются первые боги?

Проф. Цуда полагаетъ, что мѣсто появленія главныхъ боговъ не имѣеть ничего общаго со страной Такама-но-хара — «равниной высокаго неба», полученной богиней Аматорасу въ удѣлъ.

Правильнѣй сказать, что рѣчь идетъ сбъ одной и той-же странѣ, но только взятой въ различные моменты ея развитія.

Сказано — «Вначалѣ неба и земли появились въ странѣ Такама-но-хара боги...» — это значитъ, что боги появились въ то время, когда не было еще ни неба, ни земли, а было лишь царство хаоса и въ немъ два обособившихся центра — страна Такама-но-хара и страна Іоми.

Въ связи съ послѣдней проф. Цуда задается вопросомъ — «Страна тьмы предполагаетъ существованіе надъ себѣ страны свѣта, какъ это могло быть, когда еще не было солнца?»

Подобные каверзные вопросы задаютъ сбично христіанскимъ священникамъ, когда хотятъ поставить ихъ въ тупикъ, ибо противорѣчіе это присуще и Библіи.

Въ главѣ о твореніи міра говорится, что Богъ создалъ свѣтъ въ первый день, а солнце въ четвертый.

Весь секретъ въ томъ, что древній человѣкъ представлялъ себѣ бытіе свѣта независимо отъ источника свѣта, че-го мы себѣ представить не можемъ. Онъ мыслилъ свѣтъ, какъ самобытную стихію, содержащуюся въ нѣдрахъ хаоса въ смѣшаніи съ другими стихіями. Свѣтило, поэтому, представлялось ему не раскаленнымъ тѣломъ, а сущностью, состоящей единственно изъ чистаго, какъ бы сгущеннаго свѣта.

Мысль о самобытности стихії свѣта наглядно выражается въ третьей книгѣ Ездры, входящей въ составъ Библіи —

«Тогда повелѣлъ Ты изъ сокровищницъ Твоихъ выйти обильному свѣту, чтобы явилось дѣло Твое.» (3 Ездры VI, 40).

Такимъ образомъ свѣтъ въ разспяянномъ видѣ существовалъ до появленія солнца, подобно тому, какъ суза содержалась въ безднѣ, до рожденія земли.

На послѣднее указываетъ самый способъ созданія острова Онокородзима изъ капли, капнувшей съ жезла, которымъ боги, передъ тѣмъ, мѣшали пучину и, какъ сказано въ миѳѣ, «сгостили морскую воду».

Итакъ мы должны утвердительно отвѣтить на вопросъ проф. Цуда — бытіе страны Іеми дѣйствительно заставляетъ предполагать надъ ней существованіе страны свѣта, еще до рожденія небеснаго свѣтила. Такой страной свѣта и является страна Такама-не-хара — родина боговъ-творцовъ.

Самый фактъ его существованія говорить намъ о томъ, что изъ нѣдѣ сумрачнаго хаоса, похожаго на полудикую «Медузу», возникла стихія свѣта, и что это непокорное начало отдѣлилось отъ стихіи тьмы, сосредоточившейся въ странѣ вѣчной ночи.

Въ Библіи твореніе міра также начинается созданіемъ свѣта и отдѣленіемъ его отъ тьмы.

И сказалъ Богъ: да будетъ свѣтъ. И сталъ свѣтъ (I, 3).

И увидѣлъ Богъ свѣтъ, что онъ хорошъ, и отдѣлилъ Богъ свѣтъ отъ тьмы (I, 4).

И назвалъ Богъ свѣтъ днемъ, а тьму ночью. И былъ вечеръ, и было утро: день одинъ» (I, 5).

Критика давно указывала на несообразность того обстоятельства, что здѣсь употребляются выраженія «день» и «ночь» — тогда какъ солнце, обусловливающее собой раздѣленіе сутокъ, появляется гораздо позже.

Проф. В. Ильинъ замѣчаетъ по этому поводу —

...«еврейское слово *йемъ*... означаетъ то, что мы нынѣ называемъ «днемъ» — по еврейскому счету сутки отъ вечера до вечера. Это видно изъ библейскихъ выражений: «И былъ вечеръ и было утро день» такой-то. Но въ тоже время отсутствіе солнца, луны и звѣздъ въ первые «три дня» рѣшительно исключаетъ буквальное пониманіе слова «день» въ смыслѣ современныхъ «сутокъ».

Совершенно нелѣпо предполагать, чтобы это затрудненіе могъ не замѣтить, во всякомъ случаѣ, геніальный авторъ Книги Бытія.

Тѣмъ болѣе, что говоря о четвертомъ днѣ, онъ указываетъ

на свѣтила какъ на средство различенія временъ, дней и годовъ...» (*)

Выходъ изъ противорѣчія названный ученый видитъ въ томъ, чтобы рассматривать библейскій «день», какъ своего рода эпоху, периодъ, тѣмъ болѣе, что по еврейски «йемъ» — значить не только «день», но и периодъ неопределенной длительности.

Проф. Беннетъ, раздѣляющій подобный взглядъ, распространяетъ его и на начальныя слова 5-го стиха, въ силу чего получается такое чтеніе — «Богъ далъ периоду свѣта название дня». (**)

Все это безусловно справедливо по отношенію къ счету дней творенія, но совершенно очевидно, что при наименованіи свѣта — «днемъ», а тьмы — «ночью», выраженія эти употреблены *не для обозначенія периода творенія, а въ какомъ-то другомъ смыслѣ?*

Спрашивается — въ какомъ-же именно смыслѣ?

Методъ творенія заключается въ томъ, что стихіи, обрѣтающіяся въ нѣдрахъ хаоса въ слитномъ состояніи, разъединяются и организуются въ новыя сущности.

Сообразно сказанному — свѣтъ извлекается изъ нѣдръ хаоса, какъ изъ нѣкоей сокровищницы, въ силу чего часть хаоса погружается во тьму. И такъ какъ хаось наполнилъ собой все міровое пространство, то ясно, что отдѣленіе свѣта отъ тьмы связывается здѣсь съ обособленіемъ пространства, наполненного свѣтомъ отъ пространства, наполненного тьмой.

И вотъ именно этимъ-то двумъ различнымъ пространствамъ, а совсѣмъ не периодамъ, какъ то полагаетъ проф. Беннетъ, и дается наименованіе «дня» и «ночи».

И дѣйствительно — стоитъ только принять отдѣленіе свѣта отъ тьмы во времени, а не въ пространствѣ, какъ критическая мысль снова упирается въ тотъ-же самый тупикъ—какъ периоды свѣта и тьмы могли смѣнить другъ друга, когда не было еще солнца?

Выходитъ, слѣдовательно, что Богъ, создавъ свѣтъ, отдѣлилъ царство свѣта отъ царства тьмы, причемъ первое называлъ «днемъ», въ смыслѣ *страны дня*, а второе «ночью», въ смыслѣ *страны ночи*.

Это какъ въ поэзіи, гдѣ южные страны называются иногда странами полудня.

Итакъ твореніе по Библії, также какъ и по Кодзики, начинается съ великаго раздѣленія владѣній единаго хаоса на

*) Ильинъ. «Шесть дней творенія». 53. YMCA Press Paris. 1930.

**) Genesis edited by W. H. Bennett prof. 76.

два міра — міръ свѣта и міръ тьмы, которая не смигнютъ другъ друга, а противостоять другъ другу.

Название мѣста появленія боговъ — «Такама-не-хара», замѣчаетъ проф. Цугита, «указываетъ на небо, хотя неба въ то время еще не было».

Неба не было, но центръ его былъ, на что указываетъ имя бога Аменоминака-нуси-не-ками, каковое буквально значить: «Богъ, властующій надъ центромъ неба».

Самое небо, въ смыслѣ небеснаго свода, появляется вмѣстѣ съ двумя слѣдующими богами — столпами.

«Затѣмъ, когда страна была еще юна и похожа на плавающую каплю масла, и имѣла подобіе медузы, поднялось нѣчто, подобно ростку тростника, и появились изъ него боги, имена которыхъ: Умаси-аси-каби-хико-дзи-не-ками, затѣмъ Аме-но-тако-тачи-но ками...» Комментируя это мѣсто, проф. Цугита замѣчаетъ, что «то вещество, которое, подобно тростнику изъ воды, быстро поднялось и образовало небо и было названо богомъ Умаси-аси-каби-хико-дзи-но-ками».

Въ связи съ этимъ *превращенiemъ страны свѣта въ страну неба* — первые пять боговъ-одиночекъ и называются «сособыми небесными богами» — Като-амацу-ками.

Въ Библіи мы опять таки встрѣчаемъ тотъ-же порядокъ творенія:

«И создалъ Богъ твердь, и отдѣлилъ воду, которая подъ твердью, отъ воды, которая надъ твердью. И стало такъ. И назвалъ Богъ твердь небомъ...» (Бытіе I, 6, 7, 8).

Несформленное пространство, наполненное стихіей свѣта, получаетъ видимыя границы и замыкается въ небесный сводъ, подъ которымъ еще клубится водная бездна.

Сходство можно продолжить дальше, ибо по Кодзяки, подъ страной свѣта, ставшей «равниной высокаго неба», также находится безформенная «плавающая страна», соответствующая библейской водной безднѣ. Это ясно изъ того факта, что боги Изанаги и Изанами мѣшали Жезломъ морскую воду, стоя на «Небесномъ Пловучемъ Мосту».

Вслѣдъ за «сособыми небесными богами» появляется еще семь поколѣній боговъ, имена которыхъ, по мнѣнію проф. Цугита, основанному на изученіи трудовъ старинныхъ ученыхъ Норинага и Ацутанэ, указываютъ на «процессъ постепенного затвердеванія полудикой земной массы и зарожденія на ней жизни».

Такъ шестой богъ, изъ числа семи боговъ-одиночекъ, возникаетъ путемъ обожествленія вещества, предназначеннаго въ дальнѣйшемъ стать землей.

Согласно своему имени — Куни-но-токотачи-но-ками, онъ представляетъ собой начало, образующее землю.

Слѣдующій за нимъ богъ Тоно-кумо-ну-но-ками указываетъ своимъ именемъ на состояніе полужидкаго вещества, начинающаго сгущаться. Это богъ, такъ сказать, самой первой стадіи образованія земли.

Дальше идутъ пять поколѣній парныхъ боговъ, начинающихся богомъ Уидзи-ни-по-ками и богиней Суидзи-ни-но-ками.

Боги эти говорятъ своими именами, что земля уже дошла до состоянія болота и представляетъ собой мѣсто изъ тины и песку.

Боги Цунугуи-но-ками и Икугуи-но-ками указываютъ на моментъ, когда на землѣ уже началась растительная жизнь.

Здѣсь интересно отмѣтить, что имя первого бога — «Цунугуи» означаетъ появленіе «рогатаго ростка», а имя богини «Икугуи» говоритъ о началѣ произростанія.

Слѣдовательно, имена боговъ являются не только *персонификацией* предметовъ творенія, но и самой творческой и питающей знергіи.

Въ этомъ смыслѣ они вполнѣ могутъ быть сопоставлены со *словами* Бога, съ помощью которыхъ въ Библіи создается міръ, ибо слова эти, заключая въ себѣ образующую знергію Творца, въ то же время указываютъ на существо создаваемаго явленія.

Далѣе идутъ боги Оото-но-дзи-но-ками и богиня Оото-но-бе-но-ками, имена которыхъ говорятъ намъ о полномъ затверденіи земли.

Вслѣдъ за ними выступаетъ предпослѣдняя божественная пара — богъ Омотару-но-ками и богиня Ая-касико-неками.

Имя бога указываетъ на окончательное завершеніе процесса образованія земли, а имя богини выражаетъ чувство благоговѣйнаго восхищенія зреющимъ созданной земли.

И наконецъ появляется божественная чета: Изанаги и Изанами, самыя имена которыхъ указываютъ на призывные возгласы, съ какими они обратились другъ къ другу при соченіи брачными узами. И вотъ тутъ возникаетъ вопросъ — къ моменту выступленія названныхъ боговъ земля уже оказывается созданной, такъ какую-же тогда землю они родятъ?

Повидимому въ предыдущемъ изложеніи шла речь о созданіи земли, какъ планеты, или, лучше сказать, о рожденіи материковъ, роль-же послѣдней божественной пары сводится къ рожденію *спеціально японскихъ острововъ*, на что ясно

указываютъ самыя ихъ названія, сохранившіяся до настоящаго времени.

Такимъ образомъ мифъ о творческой дѣятельности боговъ Иzanаги и Izanami является какъ-бы дополненіемъ и развитіемъ основного мифа о созданіи неба и земли.

Соединяя оба мифа Кодзики о происхожденіи земли мы получимъ такой порядокъ творенія: сперва происходитъ затверденіе земли, затѣмъ на ней начинается растительная жизнь и, подъ самый конецъ, благодаря производящей дѣятельности богини Izanami, поверхность ея заселяется разными живыми существами.

Въ Библіи тоже самое — послѣ созданія неба творится земля —

«И сказалъ Богъ: да соберется вода, которая подъ небомъ въ одно мѣсто, и да явится суша...

И назвалъ Богъ сушу землей, а собраніе водъ морями». (Бытіе I, 9, 10). Вслѣдъ за своимъ появленіемъ изъ первичной воды земля застилается растительнымъ покровомъ, но животные, въ отличіе отъ японскаго миѳа, рождаются на ней уже послѣ созданія солнца.

Въ Кодзики, послѣ появленія земли и окончательнаго отдѣленія страны тьмы отъ страны свѣта скалой Чибаки-ива, разсказывается о рождениіи небесныхъ свѣтиль — солнца и луны.

Тотъ фактъ, что земля рождается раньше солнца удивляетъ проф. Цуда и онъ видѣть въ этомъ вліяніе политическихъ мотивовъ. Надо было сперва создать удѣлъ для потомковъ солнца, а затѣмъ уже и само солнце. Но вотъ въ Библіи, которую никакъ нельзя заподозрить въ политикѣ, мы имѣемъ на лицо ту-же послѣдовательность творенія — въ третій день создается земля, а въ четвертый — солнце.

Дѣло въ томъ, что это совпаденіе совсѣмъ не случайно, а обусловливается одинаковымъ взглядомъ обоихъ произведеній на соотношеніе стихій свѣта и тьмы.

Страна Такама-но-хара въ Кодзики и страна «дня» въ Библіи являются царствами свѣта только для самихъ себя, земля-же, рождающаяся въ странѣ тьмы и принимающая въ свое нутро эту страну, подобно тому какъ небо объемлетъ пространство свѣта, остается въ тѣни. Конечно, если-бы наименованіе «дня» и «ночи» въ пятомъ стихѣ было присвоено эпохамъ, въ силу чего свѣтъ и тьма *періодически* смѣняли бы другъ друга, то и для земли, въ опредѣленный моментъ, наступила бы своя эпоха свѣта.

Но благодаря пространственному раздѣленію тьмы и свѣта земля оказывается обреченной на вѣчную ночь, и вотъ

потому-то и создается солнце и, притомъ, именно послѣ земли, чтобы ему было кому свѣтить.

Значитъ обособленѣе свѣта и тьмы въ дѣль, противостоящія другъ другу, страны и является факторомъ, опредѣляющимъ собой порядокъ творенія, какъ въ Кодзикѣ, такъ и въ Библії.

Но почему же, въ такомъ случаѣ, въ общемъ сходный порядокъ творенія нарушается въ разсказѣ о происхожденіи всего живого?

Въ Кодзикѣ вмѣсто людей всюду выступаютъ боги. Первыми супругами на землѣ являются боги, а не люди.

Иzanаги и Izanami — это японскіе Адамъ и Ева.

И такъ какъ, боги, по самой своей природѣ, появляются раньше созданія солнца, то естественно, что и рожденіе животнаго міра, предшествующее въ Библіи творенію человѣка, переносится назадъ. Японскій мифъ ничего не знаетъ о происхожденіи человѣка. Онъ подробно распространяется о рожденіи незначительного бога Хируко — водяной піявки, отъ которого отказались даже сами родители, но совершенно умалчиває о появлениіи «вѣнца творенія» — человѣка. И это умолчаніе о человѣкѣ не дѣло случая, а обусловливается психологіей древняго японца, связанной съ его вѣрой въ небесныхъ боговъ-предковъ, на почвѣ которой и возникли Кодзики. Небеснымъ потомкамъ, какими себя считали творцы японскаго миѳа, было важно и необходимо знать дѣла своего небеснаго предка, а также обстоятельства исхода изъ него боговъ — предковъ, знаніе же происхожденія человѣческаго рода имѣло для нихъ второстепенное значеніе.

Поэтому надо думать, библейскій мифъ о первыхъ людяхъ и оказался обойденнымъ въ Кодзикѣ.

Кодзики и Библія одинаково смотрятъ на рожденіе міра, но въ то время, какъ японскій мифъ повѣствуетъ о происхожденіи боговъ, Библія говоритъ о происхожденіи человѣка.

Теперь въ интересахъ наглядности, представимъ сравниваемый ходъ творенія въ двухъ столбцахъ — нальво матеріаль Кодзики, а направо — Библія.

КОДЗИКИ.

1) Вначалѣ творенія, когда еще не было ни неба, ни земли, въ связи съ появлениемъ первыхъ трехъ боговъ-творцовъ, совершается распадъ первичной, хаотической

БИБЛІЯ

1) Вначалѣ, когда Богъ творилъ небо и землю, и земля пребывала въ хаотическомъ состояніи, Онъ создалъ свѣтъ, причемъ пространству свѣта далъ название «дня»,

матеріи на міръ свѣта и тьмы — страны Такама-но-хара и Іоми.

2) Изъ нѣдръ полуцикой массы, наполняющей страну Такамано-хара, поднимается, подобно тростнику изъ воды, нѣчто и образуетъ собой небо.

Такимъ образомъ страна свѣта — Такама-но-хара, становится вмѣстѣ съ тѣмъ и «равниной высокаго неба».

3) Вслѣдъ за небомъ создается земля, причемъ мѣстомъ ея рожденія является страна тьмы. Вслѣдствіе этого страны Іоми, подобно странѣ Такамано-хара, также получаетъ свои своды, но только подземные.

4) Поверхность земли, какъ на то указываетъ имена боговъ Цунугуи-но-ками и Икугуино-ками, покрывается покровомъ.

5) На землѣ, благодаря рождающей дѣятельности богини Изанами, возникаетъ органическая жизнь.

6) Съ изоляціей страны Іоми скалой Чибики-ива заканчивается процессъ полного отдѣленія страны свѣта отъ царства тьмы, въ связи съ чѣмъ и рождаются небесныя свѣтила — солнц и луна.

7) Создавъ землю, боги - творцы восхищаются своимъ

а пространству тьмы — «ночи».

2) Надъ безформенной водной массой поднимается «твернь», или небесный сводъ, вслѣдствіе чего царство «дня» получаетъ видимыя границы и становится небомъ.

3) Послѣ созданія неба также творится земля, причемъ суши выдѣляется изъ водной бездны, находящейся подъ небомъ и, слѣдовательно, принадлежащей къ владѣніямъ страны «ночи».

4) Земля, по слову Бога, производить «зелень, траву, сѣющую сѣмя по роду ея, и дерево приносящее плодъ».

5) Въ Библіи живыя существа появляются на землѣ уже послѣ созданія солнца.

6) Создаются солнце и луна «два свѣтила великія», чтобы «свѣтить на землю и управлять днемъ и ночью, и отдѣлять свѣтъ отъ тьмы».

7) Богъ, создавъ міръ, увидѣль все, «что Онъ соз-

произведеніемъ, на что указываетъ имя боги ни Ая-каси-ко-не-но-ками.

далъ, и вотъ хорошо весь-ма».

Послѣдовательность творенія, какъ въ Кодзики, такъ и въ Библіи, въ общемъ одинаково, но въ какомъ отношеніи находятся между собой принципы творенія — вотъ вопросъ?

Проф. Цугита, комментируя миѳъ о твореніи, полагаетъ, что богъ Амено-минака, пребывающій въ центрѣ неба, въ качествѣ его хозяина, является изначальнымъ богомъ-творцомъ вселенной. Два слѣдующіе бога — Таками и Ками — Мусуби представляютъ собой сверхъ-человѣческія сущности, въ которыхъ обожествляется зарождающая творческая сила главнаго бога.

И такъ какъ древній человѣкъ мыслилъ себѣ зарождающую силу двуначальной, то боги Таками и Ками-мусуби олицетворяютъ собой активное и пассивное начала того-же бога.

Начала эти, по мнѣнію проф. Цугита, соответствуютъ китайскимъ началамъ — ·Инь· и ·Янь· — пассивному, женскому и активному, мужскому, изъ взаимодѣйствія которыхъ, согласно космогоніи Энандзы, возникъ міръ.

Въ дальнѣйшемъ коментаторъ приводить мнѣніе проф. Танака, полагающаго, что по Кодзики, міръ создался путемъ взаимодѣйствія активнаго и пассивнаго началъ бога Амено-минака.

Во второмъ стихѣ I-ой главы книги Бытія говорится, что «Духъ Божій» носился надъ водой».

Мережковскій, комментируя это мѣсто, говоритъ: «носился», «опускался», какъ птица съ распростертыми крыльями опускается, чтобы высидѣть яйцо. «Духъ Божій» — Ruach, Душа (·душа· не то слово, но другого нѣтъ).

Душа Божія «высиживала» міръ изъ хаоса, какъ птица высиживаетъ яйцо (*).» Въ этомъ отрывкѣ выражается мысль, обоснованію которой, собственно говоря, и посвящена вся книга «Тайна Трехъ», что Духъ Божій — это женское начало въ Богѣ.

Основаніемъ для подобного истолкованія понятія «Духъ Божій», является употребленное въ еврейскомъ оригиналѣ, слово Merahephet переданное по русски выраженіемъ «носилась».

Такъ проф. Беннетъ замѣчаетъ, что арамейскій корень Merahephet указываетъ на птицу, сидящую на яйцахъ.

*) Д. Мережковскій «Тайна Трехъ». Прага, 1925. 344 стр.

Конечно, «Духъ Божій» самъ по себѣ, является дѣятельнымъ началомъ, но по сравненію съ работой слова, роль Его пассивна.

Богъ творить міръ съ помощью слова, какъ это хорошо сказано у Ездры : «Слово Твое исходило, и тотчасъ являлось дѣло.» (3 Ездры IV, 43) Но исходя отъ Бога слово, сообразно своему заданію, проникало въ пучину хаоса, гдѣ и творило, раздѣляя и организуя самобытныя сихіи. Слово Бога — это безличный носитель Его творческой энергіи, то дѣятельное, активное начало, которое и производить работу творенія. И такъ какъ, кроме того, слово и Духъ Божій одинаково обращены къ безднѣ, то вполнѣ можно сказать, что *міръ*, по Библії, создается путемъ взаимодѣйствія активнаго и пассивнаго началъ Творца. Выходитъ такимъ образомъ, что не только порядокъ творенія въ Кодзикѣ и Библії одинаковъ, но и принципы творенія сходятся.

Чтобы закончить нашъ сравнительный анализъ намъ остается теперь только выяснить роль въ твореніи міра послѣдующихъ поколѣній боговъ. Проф. Цугита формулируетъ ее приблизительно такъ: всѣ послѣдующіе боги, начиная съ бога Умаси, даютъ картину постепеннаго образованія вселенной путемъ проявленія творческой силы главныхъ боговъ.

Имена творимыхъ явлений переносятся на боговъ, вслѣдствіе чего порядокъ перечисленія ихъ именъ указываетъ на послѣдовательность моментовъ творенія. Поэтому-то именно у этихъ боговъ нѣтъ никакой дѣятельности, о которой можно было-бы что нибудь разсказать. Ко всему этому мы можемъ добавить отъ себя, что названные боги не есть личности, какими, напримѣръ, являются боги Изнаги и Изанами, а представляютъ собой лишь *персонификацію* толчковъ творческой энергіи, исходящей отъ главнаго бога. Въ этомъ отношеніи ихъ вполнѣ можно сопоставить со словами Бога, съ помощью которыхъ, по Библії, творится міръ.

Творческая энергія, исходя отъ Бога, облекается въ форму словъ, указывающихъ на предметъ творенія.

Творческая же энергія бога Амено-минака облекается въ форму именъ боговъ, что также говоритъ намъ о характерѣ со-зидаемыхъ явлений. Всѣ боги, будучи проявленіями творческой энергіи главнаго бога, появляются, надо думать, въ странѣ Такама-на-хара, что служитъ мѣстомъ его пребыванія.

Но рождаясь тамъ, на лонѣ бога центра неба, они дѣйствуютъ въ разныхъ странахъ, сообразно своему назначенію.

Такъ боги Умаси и Амено-токотачи, появившись въ странѣ свѣта, въ ней и остаются, творя небо изъ вещества этой страны.

Послѣдующія же семь поколѣній боговъ, хотя и появ-

ляются также въ странѣ Такама-но-хара, но дѣйствуютъ въ странѣ тьмы, изъ вещества которой они и создаютъ землю.

Поэтому, хотя они и проявляютъ себя въ той средѣ, изъ которой родится земля, но все-же ихъ нельзя считать земными богами.

Въ полномъ согласіи съ изложеннымъ стоитъ то обстоятельство, что боги Изанаги и Изанами впервые выступаютъ на «Небесномъ пловучемъ мосту», съ которого они создаютъ маленький островокъ, куда затѣмъ и нисходятъ для утвержденія безформенной страны.

Выходитъ, слѣдовательно, что какъ въ Кодзяки, такъ и въ Библіи, творческое начало посыпается въ среду хаоса, гдѣ оно и творить міръ.

Въ результатаѣ мы видимъ, что послѣдовательность творенія, въ общемъ одинакова, сходится также взглядъ на твореніе, какъ на процессъ взаимодѣйствія активнаго и пассивнаго началъ, и, наконецъ, замѣчается совпаденіе въ самомъ способѣ творенія, когда творческая энергія посыпается въ хаотическую среду.

И замѣчательно, кромѣ того, что если мы выдѣлимъ бога Амено-минака, какъ творца, то число остальныхъ боговъ-одиночекъ окажется равнымъ шести — числу дней творенія библейского разсказа.

Въ общемъ создается впечатлѣніе, что японскій мифъ о твореніи развился изъ аналогичнаго библейскаго разсказа, путемъ персонификаціи и обожествленія словъ Бога, съ помощью которыхъ творился міръ.

Въ силу этого, надо полагать, что первая половина японскаго мифа, до появленія парныхъ боговъ, является основной и болѣе древнѣй, чѣмъ послѣдующій мифъ о богахъ Изанаги и Изанами.

Поэтому-то центральный мифъ Кодзики о низведеніи на землю души богини солнца, воплощенной въ зеркало, находитъ себѣ аналогію въ самомъ принципѣ творенія міра путемъ излученія творческой энергіи въ соответствующую среду. Богиня Аматерасу создаетъ японское государство, посланная на землю своего потомка, подобно тому, какъ богъ Амено-минака творитъ міръ, посыпая въ среду хаоса, свое творческое начало, облеченнное въ имена боговъ.

Такимъ образомъ, можно сказать, что небесные потомки, несущіе съ собой зеркало богини, соответствуютъ богамъ, заключающимъ въ себѣ творческую силу главнаго бога.

Японское государство создается по образу и подобію творенія міра — вотъ выводъ, показывающій, что вся мифологія

Кодзики органически связана съ мифомъ о твореніи, и что послѣдній совсѣмъ не является позднѣйшей приставкой, какъ то полагаетъ проф. Цугита.

II.

Въ книгѣ Бытія есть одно удивительное мѣсто, которое во такой степени противорѣчитъ всѣмъ нашимъ взглядамъ на природу, что богословы и ученые изслѣдователи Библіи или совсѣмъ его замалчиваютъ, или говорятъ о немъ вскользь, не углубляясь въ существо предмета.

Мы имѣемъ въ виду разсказъ о «растлѣніи» земли, что побудило Творца наслать на нее потопъ:

«И возрѣль Господь Богъ на землю, и вотъ она растлѣнна: ибо всякая плоть извратила путь свой на землѣ. » (VI, 12)

Проф. Бенетъ, къ труду котораго мы не разъ будемъ обращаться въ настоящей статьѣ, комментируя разбираемый стихъ, замѣчаетъ: «всякая плоть» быть можетъ значитъ «все человѣчество», или, что менѣе вѣроятно, всѣ живыя созданія.»*)

Выраженіе «всякая плоть», (по еврейски «koll bassar», что буквально значитъ «всякое мясо»), настолько опредѣленно и текстъ здѣсь настолько ясенъ, что врядъ ли можно сомнѣваться въ томъ, что рѣчь идетъ и о «человѣчествѣ» и о «живыхъ созданіяхъ», короче говоря о развращеніи всего органическаго міра, за исключеніемъ, конечно, водныхъ обитателей, на которыхъ страшное дѣйствіе потопа не распространяется.

«Всякая плоть извратила путь свой на землѣ» — это значитъ, что рѣшительно всѣ живыя существа, населяющія землю, вышли изъ установленныхъ для нихъ границъ и нарушили общій міропорядокъ. Поэтому то, вмѣстѣ съ людьми, и обрекаются на погибель и животныя :

«И сказалъ Господь: истреблю съ лица земли человѣковъ, которыхъ Я сотворилъ, отъ человѣковъ до скотовъ, и гадовъ и птицъ небесныхъ истреблю, ибо Я раскаялся, что создалъ ихъ.» (VI, 7)

Послѣднія слова не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что развращеніе приписывается не только людямъ, но и животнымъ, ибо Богъ выражаетъ сожалѣніе въ томъ, что создалъ «ихъ», то есть «человѣковъ» и «гадовъ» и птицъ небесныхъ».

«The Century Bible» edited by W. H. Bennett, professor, New College and Hackney College, London.

«All flesh» may be «all mankind», or, less probably, all living creatures. (139).

Можно понять, что люди, какъ существа разумныя и одаренныя при томъ свободной волей, могли вступить на путь грѣха и тѣмъ возстановить противъ себя Творца.

Но вотъ вопросъ — какъ безсловесныя твари могли «извратить путь свой» и повести себя такъ, что, какъ это говорится въ стихѣ 13-мъ, «земля наполнилась отъ нихъ злодѣяніями?»

Буквальное пониманіе текста настолько кажется ни съ чѣмъ несообразнымъ, что обычно, просто на просто, отмахиваются отъ него.

Такъ церковь, въ лицѣ протоіерея Хераскова, говоритъ по этому поводу: «Зачѣмъ на истребленіе съ человѣкомъ осуждается и тварь несмысленная. Поелику она была для человѣческой потребности. Страданія неразумной твари должны были усугубить наказаніе тѣхъ, которые покорили ее суетѣ своей, и содѣлать бѣдствіе ихъ болѣе разительнымъ и поучительнымъ для потомства. » (*)

Поистинѣ странное объясненіе! Творцу приписывается имъ психологія какого то инквизитора, терзающаго невинныя жертвы на глазахъ виновныхъ съ тѣмъ, чтобы увеличить страданія послѣднихъ — «усугубить наказаніе». Но не будемъ обвинять Творца въ утонченной и ненужной жестокости, а примемъ буквальное пониманіе текста и допустимъ что земля пострадала не только за грѣхи людей, но также и за «извращеніе пути» всѣхъ животныхъ и вообще всего земного органическаго міра.

И вотъ какъ только мы это признаемъ, то увидимъ, что и у другихъ народовъ имѣются подобныя религіозныя преданія. Такъ въ Кодзики, Іогото и Норито также встрѣчается разсказъ о хаосѣ, что охватилъ съ собой не только земныхъ боговъ, но и проникъ въ природу.

Богъ Амено-Осіо, наблюдая землю съ небеснаго воздушнаго моста, замѣчаетъ:

«Въ странѣ Пышнаго Тростника страшный беспорядокъ».

Затѣмъ онъ докладываетъ объ этомъ богинѣ Аматерасу. Въ Іогото («Славословіе правителя страны Изумо») картина беспорядка на землѣ, о какомъ говорится въ Кодзики, описывается болѣе подробно. Вместо бога Амено-Осіо тамъ выступаетъ его братъ — богъ Амено-Хохи (также родившійся изъ драгоцѣннаго ожерелья Аматорасу), который по поруче-

*) Руководство къ послѣдовательному чтенію *Пятикнижія Моисеева*, составленное протоіереемъ М. Херасковымъ и одобренное Святѣйшимъ Синодомъ для употребленія въ Духовныхъ Семинаріяхъ въ качествѣ учебнаго руководства. Владимиръ на Клязьмѣ. 1903 годъ. стр. 63.

нію главныхъ боговъ — Таками и Ками-Мусуби, производить развѣдку того, что дѣлается на землѣ — богъ Амено-Хохи, раздвинувъ восемь грядъ небесныхъ облаковъ, облетѣлъ небо, облетѣлъ землю и оглядѣлъ все поднебесье, и возвратившись, принесъ отвѣтъ»...

Что касается самого доклада бога Амено-Хохи, то существуютъ разныя его чтенія, но мы приводимъ здѣсь наиболѣе распространенное, установленное проф. Цугита, путемъ сопоставленія теорій старинныхъ комментаторовъ — Норинага, Мабучи и другихъ (*).

«Страна Тучного Тростника и Драгоценныхъ Колосьевъ находится въ безпорядкѣ. Тамъ есть боги, которые днемъ шумятъ и роятся, какъ муhi, а ночью сверкаютъ, какъ огненные искры.

Тамъ гомонять скалы и пни деревьевъ и сине-пѣнныe воды. Но эта страна да будетъ усмирена и станетъ страной спокойствія, управляемой потомками неба». (**).

Прежде всего интересно отмѣтить, что въ обоихъ случаяхъ безпорядокъ на землѣ наблюдается съ небесной высоты и что Біблія, признавая общее растлѣніе земли, дѣлаетъ удареніе на развращеніи органическаго міра, въ то время, какъ японскій міръ говорить о хаосѣ среди неорганической природы. Возможно, что это любопытное различие находится въ связи съ характеромъ японского народа, который, какъ это известно, больше любить растенія и камни, чѣмъ животныхъ.

Богословы, какъ мы это указывали выше, обычно замалчиваютъ библейскій разсказъ о безпорядкѣ среди животныхъ, японскіе же ученые, подобно проф. Цугита, опредѣляютъ докладъ бога Амено-Хоти, какъ «метафорическое изображеніе безпорядка, царящаго на землѣ».

Но возможенъ и другой взглядъ, согласно которому картина безпорядка на землѣ представляется пережиткомъ анимизма, что, по мнѣнію проф. Дои, оказался подавленнымъ почитаніемъ боговъ-предковъ.

Стихіи и животные обладаютъ душой и потому, подобно земнымъ богамъ и людямъ, могутъ сами выбирать ту или другую линію поведенія. Но если это такъ, то спрашивается, что именно побуждаетъ ихъ нарушить міропорядокъ и присоединиться къ крамольнымъ земнымъ богамъ, упорно отказывающимся подчиниться волѣ неба?

*) Проф. Цугита «Новые лекціи о Норито». (Norito sinkoo).

**) Цитируемъ по рукописи-переводу японовѣда М. П. Григорьева, что онъ любезно предоставилъ въ наше распоряженіе.

«Славословіе правителя страны Изумо» (Izumo kuni-no miyatsuko по кати Jogoto). переводъ М. П. Григорьевъ. Токіо. 1931 г.

Дѣло въ томъ, что хотя съ окончаніемъ творенія міра, хаось, какъ одно великое цѣлое, и престалъ существовать, но все-же у его разъединенныхъ стихій, небывшихъ слитными втеченіи неизмѣримаго миріада вѣковъ, сохранилась тяга къ смѣшенію другъ съ другомъ, къ возвращенію на лоно первоначальнаго, свободнаго бытія.

Но все-же, быть можетъ, сами они, вдвинутые въ тѣсныя рамки космическихъ законовъ, они не рѣшились бы присоединить свои протестующія голоса къ возбужденному говору земныхъ боговъ, если бы не тайная вліянія страны Іоми.

Вначалѣ творенія, въ связи съ возникновеніемъ страны Такама-но-хара- — колыбели небесныхъ боговъ, образуется и ея антиподъ — страна Іоми. Ученые эпохи Токугава опредѣляютъ ее, какъ грязные выжимки хаоса, его негодные отбросы, что до извѣстной степени и вѣрно, ибо въ странѣ Іоми, въ концѣ концовъ, соединяется все, что было въ хаосѣ злого, строптиваго и враждебнаго творческой дѣятельности боговъ. Кроме того, миріады злыхъ боговъ, расплодившихся за время плача и бунта бога Сусаноо, примыкаютъ къ ней, составляя ея вѣрное, земное войнство.

Такимъ образомъ страна Іоми становится разсадникомъ зла въ мірѣ, центромъ борьбы за его обратное возвращеніе къ хаотическому первосостоянію.

Слѣды рѣшительно всѣхъ междуусобицъ, безобразій и столкновеній, гдѣ бы они не происходили — на землѣ, подъ землей, или на небѣ, неизмѣнно упираются въ страну Іоми и ведутъ къ порогу жилищъ ея боговъ.

Это она мертвыми устами «Великой богини подземнаго міра», провозгласила вѣчную, непримируемую войну небеснымъ богамъ, поручившимъ богу Изанаги твореніе міра.

Никто также, какъ страна Іоми внушila богу Сусаноо, затмившему тучей своихъ безобразій сіяющее солнце, устроить скандалъ на небѣ, ибо онъ и поднялся туда изъ за конфликта со своимъ отцомъ, изгнавшимъ его изъ сонма боговъ за плачъ по странѣ Нэно-Катасу, что является ничѣмъ инымъ, какъ предверьемъ той-же страны вѣчной, непробудной ночи.

Черная рука боговъ Іоми чувствуется и въ эпизодѣ съ медвѣдемъ, едва не погубившимъ своимъ взоромъ Медузы всю армію императора Дзимму, ибо названное чудовище, поднявшись на помощь злымъ земнымъ богамъ, появляется со стороны запада, гдѣ какъ разъ расположены входы въ эту крѣость темныхъ силъ.

И не случайно, конечно, беспорядокъ на землѣ создается во время правленія бога Оокуни-Нуси, прошедшаго передъ

тѣмъ суровую школу въ странѣ Нэто-Катасу и получившаго власть отъ своего крамольнаго предка — бога Сусаноо.

Пользуясь его попустительствомъ, она, надо полагать и вооружила земныхъ боговъ противъ неба и, проникнувъ въ душу природы, пробудила въ ней дремлющее влечение къ хаосу. И вотъ стихіи, когда-то игравшія на лонѣ хаоса, но затѣмъ раздѣленныя и организованныя богами въ космической порядокъ, сбрасываютъ съ себя бремя закона и начинаютъ перекликаться другъ съ другомъ, готовясь къ рѣшительной схваткѣ со своими небесными врагами.

Многоголосица буйныхъ боговъ и стихій — это вызовъ охаосившейся земли сіяющему, гармоническому небу.

Такимъ образомъ, можно сказать, что докладъ бога Амено-Хохи является собой не «метафорическое изображеніе безпорядка на землѣ», а картину возстанія силъ хаоса, выступившихъ вмѣстѣ съ земными и злыми богами противъ небесныхъ боговъ.

Потому-то, какъ это разсказывается въ Норито «объ удаленіи боговъ несчастій», небо не ограничивается простымъ созерцаніемъ хаоса на землѣ, а посыпаетъ туда своего рода карательную экспедицію, которая и наводить тамъ порядокъ.

«И держали боги передъ тѣмъ совѣтъ: «кого-бы изъ боговъ послать, чтобы разсѣять и покорить буйныхъ боговъ Страны Драгоценныхъ Колосьевъ? И думали всѣ боги и сказали: «Пошлемъ на покореніе ихъ бога Амено-Хохи». Такъ послали они его на землю, но онъ не вернулся съ отвѣтомъ. Затѣмъ послали бога Таке-Микума, но и тотъ послѣдовалъ за отцомъ своимъ и не вернулся съ отвѣтомъ. Тогда послали бога Амэ-Вакахико, но онъ также не вернулся съ отвѣтомъ, но погибъ на мѣстѣ, получивъ возмездіе черезъ Небесную Птицу.

Тогда по велѣнію Небесныхъ Боговъ (*), опять держали совѣтъ, и были посланы на землю два бога — Фуцунси и Таке-ми-Казучи. И разсѣяли они всѣхъ буйныхъ боговъ и усмирили ихъ и заставили умолкнуть гомонящія скалы и пни деревьевъ, и травы — вплоть до послѣдняго листа (**).

Какъ библейскій разсказъ о потопѣ и предшествовавшемъ ему хаосѣ на землѣ, принимались древнимъ человѣкомъ буквально, такъ, надо полагать, и бунтъ стихій и ихъ усмирение — все это, для современниковъ Кодзинки и Норито, было не ме-

*) Здѣсь имѣются въ виду главные боги: Таками-Мусуби и Ками-Мусуби.

**) «Норито объ удаленіи боговъ, преслѣдующихъ несчастьями.., перевѣль М. П. Григорьевъ. Токіо, 1931 г. Цитируемъ по рукописи.

тафорой, не символическимъ сказаниемъ, а страшнымъ событиемъ, получившимъ, по счастью, благополучный исходъ.

Перевоплотимся въ душу древняго человѣка и мы поймемъ, какую радость онъ долженъ былъ переживать, слушая молитсовіе о томъ, какъ небесные боги предотвратили козни страны Іоми, помѣшавъ ей разгромить свѣтлый міръ и вернуть его въ первобытное состояніе угрюмаго хаоса!

Итакъ по Кодзики и Норито причина беспорядка на земль восходитъ къ созданію міра и кроется въ самомъ способѣ его творенія изъ хаоса.

И вотъ тутъ невольно возникаетъ вопросъ — не представлять-ли собой «извращеніе пути» всякой плоти на землѣ, о каковомъ говорить книга Бытія, также проявленіе своего рода реакціи силъ хаоса?

Иначе говоря — не предполагаетъ ли книга Бытія существованіе силъ хаоса, враждебныхъ Творцу и способныхъ бороться съ Нимъ за возвратъ всего міра къ прежнему, хаотическому перво-состоянію?

И если это такъ, то тогда потопъ надо будетъ рассматривать не какъ наказаніе за грѣхи людей, не какъ случайное проявленіе Божьяго гнѣва, а какъ своего рода роковую необходимость, возникшую на почвѣ борьбы Творца съ злыми силами хаоса.

A. Вановскій.

КРИЗИСЪ ПРОТЕСТАНТИЗМА ВЪ ГЕРМАНИИ

Много странного и даже чудовищного происходит въ современной Германи — и не только на поверхности жизни, не только въ сферѣ вѣшней и внутренней политики. Ежедневная пресса, естественно, особенно внимательно слѣдить именно за этими вѣшними фактами, — тѣмъ болѣе, что они чреваты самыми серьезными и тяжкими потрясеніями во всей общеевропейской жизни. Однако при всей естественности этой остановки вниманія на вѣшнихъ фактахъ, имѣющихъ мѣсто въ современной Германи, ихъ, конечно, совершенно недостаточно, чтобы вдумчиво оцѣнить тотъ болѣзненный переломъ, какой происходитъ въ духовномъ состояніи Германи, чтобы взглядѣться въ глубокій и неожиданный кризисъ во всей нѣмецкой культурѣ. Даже при поверхностномъ вниманіи къ внутренней борьбѣ, идущей сейчасъ въ германскомъ духѣ, становится ясно, что въ приходѣ Гитлера къ власти нашло свое выраженіе не только соціально политическое броженіе, созданное тяготами Версальского договора, не только демагогически раздутая борьба съ еврействомъ и т. д.: но и рядъ сложнѣйшихъ процессовъ въ духовной жизни Германи, нароставшихъ очень давно и нынѣ лишь нашедшихъ свое выраженіе. Было бы при этомъ огромной ошибкой останавливаться лишь на томъ, что носить на себѣ печать невыносимой часто вульгарности, отвратительного сервилизма. Проявлений этого есть сколько угодно, но, конечно, не въ нихъ однихъ дѣло, не въ нихъ внутренняя драма нѣмецкаго духа.

Среди разныхъ сторонъ этой драмы быть можетъ самое болѣзненное впечатлѣніе оставлять *религіозный кризисъ*, разразившійся съ чрезвычайной силой въ Германи. Я имѣю въ виду, конечно, нѣмецкій протестантизмъ, — такъ какъ въ нѣмецкомъ католицизмѣ, хотя и онъ находится въ очень тяжкихъ условіяхъ въ Германи, ничто не дрогнуло, не замѣтно никакого

внутренняго разложенія. Скорѣе наоборотъ, — всѣ безобразія нынѣшняго режима, его безмысленныя преслѣдованія свободной церковной мысли пойдутъ лишь на пользу католицизму. Тотъ огромный подъемъ, который наблюдался въ нѣмецкомъ католицизмѣ послѣ войны, то огромное вліяніе, какое онъ сталъ пріобрѣтать въ духовной жизни Германіи, наконецъ несомнѣнное, огромное притяженіе къ нему, какое стало сказываться всюду въ нѣмецкой жизни и культурѣ, все это затихло лишь внѣшне, а внутренно продолжаетъ свое дѣйствіе... Совсѣмъ иное надо сказать о нѣмецкомъ протестантизмѣ, который послѣ войны получилъ свободу отъ государства, въ которомъ развилась и усилилась внѣшняя активность, но въ которомъ именно послѣ войны усилились процессы распада. Съ одной стороны такъ наз. Hochkirchliche Bewegung (параллельное High Church въ англиканской Церкви) развило огромную критическую работу въ отношеніи къ разнымъ застарѣлымъ грѣхамъ нѣмецкаго протестантизма, — и какъ разъ на этомъ «фронтѣ» обнаружилась слабость и даже отсталость нѣмецкой религіозной мысли(*). Съ другой стороны процессы «обмирщенія» въ протестантизмѣ стали заходить такъ далеко, что на сцену выступили проявленія подлиннаго одичанія, зазвучали чисто языческіе мотивы. Кстати сказать, эти языческіе мотивы вовсе не тождественны всесѣло съ болѣе позднимъ націонализмомъ (въ духѣ Гитлера); недаромъ среди вождей такъ наз. Deutsche Glaubensbewegung (которое отчасти независимо отъ такъ наз. Deutsche Christen, отчасти сливаются съ его правымъ крыломъ) оказались такие люди, какъ Артуръ Древсъ (авторъ книги «Chrystusmythe») или гр. Ревентловъ, одинъ изъ главарей нѣмецкаго масонства. На фонѣ этого обмирщенія особую силу получило движение, связанное съ именемъ К. Барта; это движение, проникнутое глубокимъ религіознымъ чувствомъ, несло съ собой внутреннее обновленіе для протестантизма, но его вліяніе, очень сильное въ чисто религіозномъ «планѣ», не могло все же разрѣшить драму новѣйшаго протестантизма въ другихъ «планахъ», такъ какъ оно по существу было равнодушно къ проблемамъ исторіи и культуры. Между тѣмъ именно здѣсь и проходила самая уязвимая линія въ новѣйшемъ протестантизмѣ — его основная болѣзнь обуславливалась не столько ослабленіемъ живого религіознаго опыта (хотя и это губило протестантскую церковь — и какъ разъ въ этой сфере бартіанство, съ его рѣзкимъ антипсихологизмомъ, было явленіемъ огромной положительной силы), сколько все большимъ «переключеніемъ» ре-

*) Чрезвычайно ярко это выражено въ книгѣ Нeileg'a «Im Ringen um die Kirche», см. также литературу по такъ называемому экуменическому движению.

лигіозного вдохновення, релігіозної життя на лінії культури. Отсюда перев'ється філософія надъ богословіємъ, успѣхи раціоналізма въ релігіозномъ мисленії, отсюда же сліяніе церковной мысли съ національными, соціальними и государственными дівиженіями. На почвѣ протестантизма никогда не была — и не можетъ быть — развита філософія культуры, філософія історії; отсутствіе *релігіозного* смысла въ історіи, въ культурѣ, при огромной напряженности исторического и культурного творчества въ новѣйшее время, естественно вело къ тому, что релігіозное сознаніе все больше захватывалось этими процессами. Бартіанство, при всей его глубинѣ и вдохновенности, было въ этомъ отношеніи глубоко *реакціоннымъ* теченіемъ, еще глубже уводившимъ релігіозное сознаніе отъ тревожныхъ проблемъ історіи и культуры.

Какъ разъ вокругъ этихъ проблемъ и разыгралась вся драматическая історія въ современномъ нѣмецкомъ протестантизмѣ. Приходъ Гитлера къ власти, а еще раньше — бурный ростъ національ-соціализма внесъ такое огромное разложение въ широкіе круги протестантизма, такъ замутилъ релігіозное сознаніе, обнаружилъ такое оскудѣніе релігіозной мысли, что можно говорить о тяжеломъ заболѣваній нѣмецкаго духа, о глубокомъ кризисѣ въ нѣмецкомъ протестантизмѣ. Сейчасъ еще трудно сказать, чѣмъ кончится эта внутренняя борьба, идущая въ немъ, — но если даже независимая христіанская мысль и побѣдить всѣ искушенія и соблазны въ нѣмецкой современности, все равно того, что произошло за послѣдніе два года — не зачеркнуть, не забыть...

Приведемъ нѣсколько основныхъ фактівъ. Нужно припомнить кое что еще изъ эпохи до прихода Гитлера ко власти — тамъ процессы шли, пожалуй, даже болѣе обнаженно. Успѣхъ національ-соціалистической партіи выдвинулъ на первый планъ національную проблему,— и тутъ выяснилось что передъ лицомъ этой проблемы протестантизмъ оказался безпомощенъ и нѣмъ: ему собственно *нечего* было сказать о релігіозномъ смыслѣ національного бытія и оставалось просто вывести релігіозную жизнь за скобки, остаться на лініи полнаго раздѣленія національной культуры и релігіозной жизни. Это значило что въ распоряженіи протестантизма не оказалось *релігіозныхъ* средствъ для преодолѣнія крайностей націонализма. Неудивительно, что нашлось не мало релігіозныхъ людей, которые оказались въ плѣну этого націонализма; не только пасторы, но и цѣлые общини стали солидаризоваться съ національ-соціализмомъ. За чечевичную похлебку, — за то, что при этомъ объявлялось «священнымъ» національное начало, — продавали здѣсь свое христіанское первородство, но этого уже не замѣчали, быть можетъ не могли уже замѣтить... Любопытнымъ па-

мятникомъ этого ильна религіозной мысли, нѣкой одержимости религіозныхъ людей національнымъ самоутвержденіемъ могутъ служить два выпуска книги подъ названіемъ «Die Kirche und das dritte Reich». Оба выпуска вышли въ свѣтъ въ концѣ 1932 г. т. е. за полгода до «побѣды» Гитлера. Въ нихъ собраны мнѣнія и отзывы богослововъ, пасторовъ, общественныхъ дѣятелей по вопросу о взаимоотношениіи протестантской церкви и національ-соціалистического движения. Гитлеръ еще не былъ тогда у власти, всѣ высказывались совершенно свободно — тѣмъ болѣе любопытно читать эти книги *теперь*. Я не буду здѣсь говорить подробно о содержаніи этихъ книгъ, чтобы не отвлекаться въ сторону, но долженъ указать, что та третья авторовъ (изъ 43 — 13), которые солидаризируются съ національ-соціализмомъ, выдвигаютъ въ качествѣ основного мотива, въ качествѣ богословскаго обоснованія ихъ позиціи принципъ священности и богоустановленности національного начала. Многіе изъ этихъ авторовъ отдѣляютъ тактику партіи (осуждая ее) отъ ея основного замысла объ утвержденіи національного начала во всей его цѣлостности (*Totalitat*), во всѣхъ сторонахъ исторической и культурной жизни. Надо еще указать что, признавая тѣ или иныя преувеличенія и крайности въ тактикѣ національ-соціалистовъ (все это было писано еще до прихода ихъ къ власти), эти авторы подчеркиваютъ невозможность, недопустимость равнодушія къ огромному національному движенію, ставятъ задачу «ввести его въ границы христіанскихъ принциповъ» и предостерегаютъ отъ того печального итога, который уже имѣлъ мѣсто въ Германіи, когда въ ней возникло большое движение въ рабочихъ массахъ, всецѣло использованное въ свое время «атеистическимъ марксизмомъ». Не трудно увидѣть за всѣмъ этимъ исканіе религіознаго выхода изъ того внѣисторизма, изъ того раздѣленія Церкви и міра, которое съ особенной силой проявилось въ протестантизмѣ. Въ томъ то и состоитъ внутренняя болѣзнь нѣмецкаго протестантизма (*), что онъ не можетъ религіозно обосновать и осмыслить историческое и культурно-творческое дѣйствованіе, которое оказывается стоящимъ внѣ основной христіанской темы, какъ ею живеть протестантизмъ. Отсюда надо объяснять то, что, передъ лицомъ яркаго и страстнаго національ-соціалистического движения, протестантизмъ въ Германіи оказался безсильнымъ противопоставить чисто языческому обоготовленію государства христіанскую концепцію... Какъ только національ-соціалисты пришли ко власти, протестантизмъ въ Германіи дрогнулъ и до сихъ поръ

*) Въ иной формѣ эта же болѣзнь имѣеть мѣсто и въ американскомъ протестантизмѣ, гдѣ христіанство стало вырождаться не въ національномъ, а въ соціальный идеализмъ. См. книгу Visscher T' Hooff. Social Gasnel.

почти не нашелъ въ себѣ — за немногими исключеніями — силы для виѣшняго и — что особенно важно — для внутренняго сопротивленія давленію со стороны національ-соціалистической партіи. Съ приходомъ Гитлера ко власти всюду выдвинулись тѣ пасторы и церковные дѣятели, которые состояли уже членами нац.-соц. партіи, — а изъ среды тѣхъ, кто не вошелъ въ партію, не нашлось почти никого, кто бы мужественно отстаивалъ чисто христіанскую позицію. Большинство даже самыx достойныхъ дѣятелей протестантизма уклонились отъ всякой борьбы, отошли въ тѣнь, предоставивъ немногимъ смѣльчакамъ (во главѣ которыхъ оказался тотъ же К. Бартъ) бороться за чистоту христіанской истины. Когда пишутся эти строки, есть на лицо нѣкоторые симптомы того, что крайности Deutsche Christen будутъ постепенно смягчены подъ давленіемъ церковно-общественного мнѣнія, но увы — все это настолько слабо и ничтожно, что не можетъ ослабить трагического смысла того глубокаго кризиса, какой переживаетъ нѣмецкій протестантизмъ...

Еще до прихода Гитлера ко власти, рядъ пасторовъ и общественныхъ дѣятелей, входившихъ въ составъ національ-соціалистической партіи, создалъ особую группу, усвоившую себѣ название «Deutsche Christen». Въ основу этой группы было положенъ принципъ объединенія христіанъ-нѣмцевъ, и следовательно отдѣленія отъ христіанъ, вышедшихъ изъ среды евреевъ. Уже въ самомъ началѣ здѣсь звучало два мотива — одинъ, получившій название «расизма» и состоявшій въ научно-нелѣпой теоріи о «чистотѣ» арійской расы путемъ исключенія и отдѣленія отъ еврейства; рядомъ съ этимъ принципомъ расизма (—антисемитизма) вѣ время звучалъ у Deutsche Christen иной мотивъ — принципъ «священнаго смысла» національнаго начала, подлежащаго охраненію во имя осуществленія задачъ, возложенныхъ на каждую націю Богомъ. Если первый принципъ былъ по существу не чѣмъ инымъ, какъ прямымъ антисемитизмомъ, то во второмъ было иное содержаніе — утвержденіе «органической цѣлостности народа», необходимости для государства быть «народнымъ», содѣйствовать раскрытию творческихъ силъ народа. Этотъ принципъ «цѣлостности» и «органической природы» народа, принципъ сліянія государства и націиставилъ другой вопросъ, чѣмъ первый принципъ антисемитизма — а именно, вопросъ объ органическомъ сліяніи Церкви и народа, о созданіи самозамкнутой, тоже «народно-цѣлостной», «органически» ростущей изъ глубины народнаго духа церкви. Въ идеѣ «Deutsche Christen» на первомъ мѣстѣ стоитъ поэтому утвержденіе вѣрности нѣмецкому духу, а не вѣрности христіанству. Въ 24 §-ѣ партійной программы національ-соціалистовъ читаемъ: «мы требуемъ свободы для всѣхъ

исповѣданій, поскольку они не вредятъ государству и не противорѣчатъ моральному сознанію германской расы». Высшимъ критеріемъ при оцѣнкѣ религіозной правды оказывается такимъ образомъ «моральное сознаніе германской расы».... Неудивительно, что въ группѣ Deutsche Christen удареніе стояло на первомъ, а не на второмъ словѣ.

Deutsche Christen являются сейчасъ наиболѣе сильной и въ количественномъ отношеніи и по своему церковно-политическому вліянію группой, — и всѣ надежды на то, что нѣмецкий протестантизмъ справится съ тяжкимъ испытаніемъ, постигшимъ его, связаны, въ сущности, лишь съ тѣмъ, что въ группѣ Deutsche Christen возьметъ верхъ вѣрность христіанству. Въ этомъ отношеніи положеніе небезнадежно, есть на лицо симптомы внутренней борьбы среди Deutsche Christen, но если даже окончательно побѣдить среди нихъ болѣе умѣренная группа, все же положеніе серьезно не улучшится.

Изъ группы Deutsche Christen очень рано выдѣлилась фигура пастора L. Müller'a, одного изъ личныхъ друзей Гитлера. Съ приходомъ Гитлера ко власти, Deutschen Christen, во главѣ съ Мюллеромъ, выдвинули требование объединенія всѣхъ (29) протестантскихъ церквей Германіи; въ соотвѣтствіи съ этимъ Гитлеръ далъ Мюллеру особые полномочія для того, чтобы провести въ жизнь это объединеніе. Это было началомъ вмѣшательства государства въ церковную жизнь, за которымъ послѣдовало нѣсколько аналогичныхъ актовъ на мѣстахъ. Опасность, нависшая надъ протестантскими церквами, стала на столько очевидной, что высшій церковный совѣтъ 29 Landeskirchen рѣшилъ взять въ свои руки инициативу по объединенію протестантскихъ церквей, съ наивной цѣлью выдѣливъ «комитетъ трехъ». (2 лютеранина, 1 реформаторъ), поручить ему выработать новое положеніе. Этотъ «комитетъ трехъ» вступилъ въ переговоры съ Л. Мюллеромъ и въ соотвѣтствіи съ планами, намѣченными у Deutsche Christen, рѣшилъ объединить всѣ протестантскія церкви подъ руководствомъ одного главы, который долженъ былъ носить званіе «имперского епископа». Хотя нѣкоторыя лютеранскія церкви имѣли и до этого своихъ «епископовъ», но всему нѣмецкому протестантизму и особенно реформатамъ была совершенно чужда идея епископата. Да и у группы Deutsche Christen идея «имперского епископа» была ни чѣмъ инымъ, какъ перенесеніемъ принципа «вождизма» (*Führerthum*) въ церковный строй. Комитетъ трехъ принялъ все же рѣшеніе учредить должность «имперского епископа», но чтобы подчеркнуть чисто церковный смыслъ этого нововведенія, онъ намѣтилъ, въ качествѣ кандидата, одного изъ самыхъ выдающихся пасторовъ — Бодельшвинга, извѣстного своей замѣчательной работой въ Бетелѣ (учрежде-

ніє для эпилептиковъ и отсталыхъ), своей искренней и глубокой религіозностью. Личная чистота и высокій авторитетъ, какими пользовался Бодельшвингъ во всей Германіи, казалось, могли нейтрализовать политический характеръ реформы. Deutsche Christen, конечно, заволновались — выдвигая идею «имперского епископа», они вѣдь думали лишь о томъ, чтобы черезъ него проводить свои принципы, свой планъ «сліянія церкви съ народомъ». Бодельшвингъ былъ, естественно для нихъ непріемлемъ; въ качествѣ ихъ кандидата на должность «имперского епископа» выдвигался все тотъ же Л. Мюллеръ. Комитетъ трехъ, учитывая всю трудность создавшагося положенія, рѣшилъ поспѣшить съ выборами имперского епископа и созвалъ съездъ всѣхъ протестантскихъ церквей (26-27 мая), на которомъ было утверждено положеніе объ имперскомъ епископѣ и официально былъ провозглашенъ таковыи Бодельшвингъ, немедленно же вступившій въ должность. Хотя выборы были произведены совершенно законно, хотя, по новой конституціи, тогда (въ этой части) еще неотмѣненной, государственная власть не могла имѣть никакого отношенія ни къ измѣненіямъ въ церковномъ строѣ, ни тѣмъ болѣе къ выборамъ, — тѣмъ не менѣе Deutsche Christen подняли огромный шумъ и заявили въ тотъ же день протестъ противъ выборовъ, требуя (!) того, чтобы въ имперскіе епископы былъ избранъ Л. Мюллеръ. Несмотря на то, что различные общины и учрежденія со всѣхъ сторонъ выражали вполнѣ удовлетвореніе тѣмъ, что именно Бодельшвингъ былъ избранъ въ имперскіе епископы, несмотря на то, что даже многіе мѣстныя организаціи Deutsche Christen были согласны съ выборами его, — по настоянію Deutsche Christen состоялось вмѣшательство государственной власти въ дѣла протестантской церкви. Оно выразилось въ назначеніи особаго комиссара, которому были даны полномочія распустить всѣ церковныя учрежденія, назначить по мѣстамъ отъ себя особыхъ уполномоченныхъ. Всѣ эти насильственные мѣры сдѣлали невозможнымъ для Бодельшвинга выполненіе возложенныхъ на него задачъ, — онъ вынужденъ былъ оставить должность имперского епископа. Со всѣхъ сторонъ стали поступать протесты противъ насильственныхъ дѣйствій властей, и это нѣсколько смутило власть, такъ что главный комиссаръ по церковнымъ дѣламъ нашелъ даже необходимымъ по радио обратиться къ нѣмецкому народу съ объясненіями того, почему власти должны были вмѣшаться въ жизнь церкви. Взваливая всю вину на церковное управление, которое «внесло раздоры» выборами Бодельшвинга въ имперскіе епископы (хотя всѣ эти «раздоры» заключались лишь въ томъ, что группа Deutsche Christen не добилась выбора въ епископы ея пастора L. Muller), комиссаръ торжественно заяв-

лялъ, что «въ дѣлѣ проповѣди» Церкви обезпечивается попрежнему полная свобода... Вообще выходило такъ, что власти вмѣшиались въ церковныя дѣла ради блага самой же протестантской церкви; тутъ же проводилась мысль о необходимости связать церковную жизнь съ национальнымъ движеніемъ.

Подъ давленіемъ властей высшіе церковные круги уступили и въ началѣ августа на новомъ съѣздѣ въ имперскіе епископы былъ избранъ отвергнутый раньше L. Muller; изъ той же группы Deutsche Christen были избраны главные представители въ высшее церковное управление. Высшая церковная власть оказалась такимъ образомъ всецѣло въ рукахъ Deutsche Christen. Нашлось все же (хотя и немного) нѣсколько смѣльчаковъ, создавшихъ на съѣздѣ группу подъ названіемъ «Евангеліе и Церковь», которые заявили рѣшительный протестъ противъ всѣхъ этихъ выборовъ. Огласивъ этотъ протестъ, составленный въ очень энергичныхъ выраженіяхъ, группа эта покинула собраніе, на которомъ производились выборы.

Побѣда Deutsche Christen не смогла такимъ образомъ совершенно заглушить протестовъ противъ творившихся беззаконій. Хотя послѣ августовскихъ выборовъ государственная власть прямымъ образомъ уже не вмѣшивалась въ дѣла протестантской церкви, тѣмъ не менѣе борьба внутри протестантской Церкви вовсе не затихла, а наоборотъ вступила въ новую, быть можетъ даже болѣе острую стадію. Въ этой стадіи дѣло уже шло не о замѣщеніи тѣхъ или иныхъ должностей, — борьба всецѣло обратилась къ существеннымъ пунктамъ программы Deutsche Christen.

Борьбу эту съ особенной силой началъ известный богословъ Карлъ Бартъ, написавши очень яркую и сильную статью подъ названіемъ «Theologische Existenz heute» (появилась лѣтомъ въ журналѣ *Zwischen den Zeiten* и отдельной брошюре, разошедшейся въ количествѣ нѣсколькихъ тысячъ въ первые же дни; сейчасъ тиражъ этой брошюры достигъ, какъ намъ сообщаютъ, 30.000 экземпляровъ).

К. Бартъ рѣзко и рѣшительно протестуетъ не только противъ Deutsche Christen, но и противъ Jungreformatirische Bewegung (изъ среды которого вышла упомянутая уже группа «Церковь и Евангеліе»), — въ своей оцѣнкѣ положенія протестантской Церкви въ Германіи онъ идетъ дальше простого отверженія нелѣпыхъ утвержденій Deutsche Christen. Не говоря уже объ отверженіи пресловутаго «арійского параграфа», которого онъ даже не хочетъ разбирать, въ виду его очевидной недопустимости, K. Bart видитъ въ Deutsche Christen признакъ такого страшного богословскаго одичанія (*Verwilderung*), такого паденія христіанскаго сознанія, что передъ нимъ встаетъ со всей силой вопросъ о томъ, насколько еще жива протестант-

ская Церковь. Къ попыткамъ государственной власти вмѣшаться въ дѣла Церкви Бартъ относится сравнительно даже спокойно, часто характеризуетъ его какъ «техническое насилие» (противопоставляя его внутреннему сскудѣнію церковныхъ дѣятелей), съ глубокой однако горечью отмѣчаетъ онъ, что высшіе церковные дѣятели не только не оказали никакого сопротивленія правительственнымъ комиссарамъ, когда тѣ стали вмѣшиваться въ церковныя дѣла, но наоборотъ проявили чрезвычайную угодливость. Больше всего возмущенъ Бартъ тѣмъ, что высшее церковное управлѣніе нашло возможнымъ (еще до назначенія комиссара) отъ имени Церкви привѣтствовать новый строй и выразить ему свое сочувствіе. «Кто уполномочилъ этихъ людей высказывать политическіе взгляды отъ имени Церкви?» спрашиваетъ съ негодованіемъ Бартъ.

Ему чужда и вся затѣя съ избраніемъ имперскаго епископа. Въ этомъ вопросѣ, больно задѣвшемъ Барта, какъ реформата, онъ съ большой страстью высмѣиваетъ всѣ планы о созданіи въ лицѣ епископа «церковнаго вождя» — и въ этомъ пунктѣ для него оказываются одинаково чужды не только Deutsche Christen, но и Jungreform. Bewegung. Бартъ сурово осуждаетъ духъ компромисса въ этомъ послѣднемъ, его стремленіе поскорѣе достигнуть гражданскаго мира «какой угодно цѣнной». Въ затемненіи истинныхъ задачъ церкви, какъ хранительницы слова Божія, Бартъ обвиняетъ и Jungreform. Bewegung: свобода церковная нарушается, по мнѣнію Барта, не только тамъ, гдѣ государство «технически», т. е. чисто вѣщне оказываетъ давленіе на Церковь, но и тамъ, гдѣ отъ имени Церкви стремятся вмѣшать Церковь въ мірскія дѣла. К. Бартъ ставить при этомъ очень остро вопросъ о *смыслѣ церковной свободы*, предвидя, что духъ компромисса быть можетъ окажется для протестантской Церкви гибельнѣе, чѣмъ движеніе Deutsche Christen, — такъ какъ явное насилие всегда менѣе опасно, чѣмъ незамѣтное искаженіе истины. Отъ первого можно уйти въ катакомбы (о чёмъ прямо говорить Бартъ), но отъ второго надо ожидать глубокаго потрясенія въ самой основѣ Церкви...

Радикализмъ К. Барта, его смѣлая и вдохновенная защита церковной свободы, его настойчивое подчеркиваніе того, что Церковь не можетъ быть связана особенно тѣсно ни съ какимъ строемъ, что ея служеніе народу лишь затемняется тамъ, гдѣ Церковь переходитъ свои границы и сближается съ государствомъ, — все это несомнѣнно найдетъ отзвукъ во многихъ вѣрующихъ протестантахъ. К. Бартъ оказалъ огромную услугу нѣмецкому протестантизму своимъ горячимъ призовомъ блюсти свободу Церкви, своимъ смѣлымъ и твердымъ словомъ о преступности всякихъ покушеній государственной власти насиливать Церковь. Но если брошюра К. Барта,

какъ призывъ блюсти свободу, и найти большои отзвукъ въ вѣрующихъ слояхъ, то нельзя все же отвергать и того, что она не выводить нѣмецкий протестантизмъ изъ того туника, въ какомъ онъ пребываетъ. Понять это необходимо, чтобы разобраться въ томъ трудномъ духовномъ кризисѣ, который проходитъ сейчасъ Германія.

Но вернемся пока къ нѣкоторымъ существеннымъ фактамъ, характеризующимъ внутренее броженіе въ нѣмецкомъ протестантизмѣ. Когда пишутся эти строки, есть нѣсколько данныхъ, чтобы ожидать побѣды умѣренной группы въ средѣ Deutsche Christen. Крайняя группа дошла въ своихъ стремленіяхъ къ церковному націонализму до полнаго отверженія Ветхаго Завѣта и даже до отверженія ученія о первородномъ грѣхѣ, до провозглашенія Гитлера носителемъ новаго божественнаго откровенія и т. д. Вожди и вдохновители этой крайней группы должны были однако оставить свои посты въ высшемъ церковномъ управлениі, а Л. Мюллеръ («имперскій епископъ») заявилъ даже недавно: «мы не являемся государственной церковью», оправдывался отъ упрековъ въ желаніи подчинить церковь государству и прервать церковное общеніе съ вѣрующими въ другихъ народахъ. «Борьба церковно-политическая кончилась, заявилъ онъ, — теперь начинается борьба за душу нашего народа».

Обольщаться этой побѣдой умѣренного теченія не приходится — вѣдь дѣло идетъ все же о группѣ Deutsche Christen. До какой степени затемнились въ вихрѣ событий основныя истины и самый духъ христіанства показываетъ сравненіе двухъ очень любопытныхъ документовъ, изданныхъ недавно богословскими факультетами Марбурга и Эрлангена. Къ обоимъ факультетамъ обратились церковные и общественные круги провинціи Hessen съ просьбой «официально и отвѣтственно выяснить, соединимъ ли Arienparagraf съ учениемъ Священнаго Писанія, съ сущностью таинствъ Крещенія и Евхаристіи, съ вселенскими символами, съ учениемъ реформаціи объ искупленіи черезъ Іисуса Христа, съ сущностью Церкви и ея канонами относительно пасторства». Очень жалко, что нельзя привести здѣсь оба документа, изготовленные двумя богословскими факультетами, съ достаточной полнотой (они слишкомъ длинны для этого). Скажу только, что Марбургскій богословскій факультетъ призналъ, «на основаніи точныхъ свидѣтельствъ Священнаго Писанія и всѣхъ другихъ материаловъ» Arien-Paragraf «рѣшительно не соединимъ съ сущностью христіанской Церкви, какъ это опредѣляется единственно существеннымъ авторитетомъ Священнаго Писанія и исповѣданіемъ реформаціи». Къ опредѣленію Марбургскаго факультета присоединилось затѣмъ 20 виднѣйшихъ ученыхъ другихъ факульте-

товъ въ особой запискѣ подъ названіемъ «Новый Завѣтъ и разсвѣтъ вопросъ». Среди подписей находимъ имена: Deismann, Boltmann, Jülicher, Jeremias, Heim, Lietzmann и др.

Если обратимся теперь къ документу, изданному Эрлангенскимъ богословскимъ факультетомъ, то найдемъ въ немъ нѣсколько иныхъ рѣчи. По основному вопросу здѣсь говорится: «Церковь, какъ таковая, не можетъ решать вопроса о томъ, допускать или не допускать христіанъ изъ евреевъ къ замѣщенню должности пастора. Это связано всецѣло съ вопросомъ, селись ли съ нѣмецкимъ народомъ эти евреи или нѣтъ, — а обѣ этомъ судить не дѣло Церкви. Вообще вопросъ о взаимоотношеніяхъ нѣмецкаго и еврейскаго народовъ, какъ вопросъ біологическо-исторической, долженъ быть решенъ самимъ нашимъ народомъ. Посколько же нашъ народъ видитъ въ евреяхъ чужой народъ, церковь не можетъ отвергать за государствомъ право вводить ограничения въ право занятія тѣхъ или иныхъ должностей въ отношеніи къ лицамъ еврейскаго или полуеврейскаго происхожденія. Церковь наша призвана лишь къ тому, чтобы стать народной церковью нѣмцевъ... Поэтому, ... въ нынѣшнихъ условіяхъ допущеніе къ пасторству христіанъ изъ евреевъ было бы огромной тяжестью для Церкви... Церковь должна поэтому требовать устраненія своихъ членовъ изъ евреевъ отъ занятія должности пасторовъ... Чѣмъ, впрочемъ, не устраивается и не ограничивается ихъ пребываніе въ нѣмецкой евангелической Церкви».

Я привелъ самыя важныя мѣста изъ этого примѣчательнаго документа, подписаннаго известнымъ проф. Althaus (деканомъ богослов. факультета въ Эрлангенѣ). Если уже два факультета въ цѣломъ разошлись въ оцѣнкѣ Arienparagraf, чего дѣйствительно, надо ожидать отъ широкихъ круговъ вѣрующихъ?

Источникъ всѣхъ фальшивыхъ съ христіанской точки зренія утвержденій Эрлагенскаго богословскаго факультета лежитъ все въ томъ же пунктѣ — въ вопросѣ о взаимоотношеніи Церкви и народа (еще разъ подчеркну, что дѣло идетъ не о взаимоотношеніи Церкви и Государства. Высшее понятіе сейчасъ для нѣмецкаго сознанія — «народъ»: и государство и церковь должны слиться съ народомъ...)

Радикальная позиція К. Барта отстаиваетъ свободу Церкви въ проповѣди Слова Божія и противится всякому смышенію церковной правды и историческихъ и политическихъ началь. Для К. Барта народъ и государство, какъ бы они ни строились, есть среда *toto generie* чуждая Церкви, — поэтому отъ имени Церкви можно лишь ограничивать государство, напоминая ему о вѣчной правдѣ, возвѣщенной Евангеліемъ, но по существу невозможно и недопустимо для Церкви солидаризоваться съ

какимъ бы то не было государственнымъ строемъ, недопустима идея «народной» Церкви. Все это, конечно, вѣрно, но въ этихъ формулировкахъ *разграничение* сферъ Церкви и народно-государственной жизни переходитъ въ такое ихъ *раздвижение*, при которомъ вся вообще исторія оказывается лишенной церковнаго смысла. Внѣисторизмъ вообще глубоко пронизываетъ исходныя основы протестантизма, отвергшаго Церковное преданіе и этимъ оторвавшаго Церковь отъ исторіи; то, что въ Церкви «исторично», то не связано вовсе съ ея вѣчной правдой, — а правда церковная не можетъ найти ни въ отдельномъ человѣкѣ, ни въ историческомъ процессѣ такой точки, где «естество» освящается и преображается. Если оставаться на этой позиціи, то значитъ добровольно уйти отъ исторіи, уйти въ своеобразныя катакомбы, отречься отъ *силы освященія* и преображенія, данной Церкви. К. Бартъ, какъ и всѣ тѣ, кто раздѣляетъ эти положенія, подъ церковной свободой разумѣютъ свободу *отъ міра*, а не *для міра*. Кто читалъ *Römerbrief* Барта, это геніальное и въ то же время пронизанное рѣшительнымъ внѣисторизмомъ произведеніе, тотъ не долженъ удивляться, что въ бартіанствѣ не открывается для нѣмецкаго протестантизма никакого выхода изъ того тупика, въ которомъ онъ пребываетъ. Съ *протестомъ* Барта, съ его отрѣшеннымъ радикализмомъ и его обличеніями согласятся всѣ, въ комъ живъ христіанскій духъ, но нечего удивляться, что тѣ, въ комъ есть глубокая потребность религіознаго осмысленія историческаго и культурно творческаго дѣйствованія, не находятъ ни у Барта ни вообще въ протестантизмѣ отвѣта на эту потребность. Въ этомъ и заключается внутренній дефектъ протестантизма и нечего удивляться, что оно терпитъ нарушеніе въ данной области. Давленіе государственной власти потому и ускорило процессъ разложенія въ протестантизмѣ, что въ коренныхъ проблемахъ времени онъ остается нѣмымъ и беспомощнымъ. Чистота христіанской идеи Барта покупается за счетъ ея полноты, — а тамъ где идутъ навстрѣчу жизни, тамъ оказываются въ плѣну злобы вѣка сего и не въ состояніи преодолѣть элементарные соблазны буйствующаго націонализма.

B. B. Зльниковскій.

ОТ. АЛЕКСЬИ Б.*)

Проповѣдь священника въ совѣтской Россіи.

«АЗЪ ЕСМЬ ХЛѢБЪ ЖИВОТНЫЙ»

(Богослуженіе недѣли св. женъ Мироносицъ и Іосифа Праведнаго).

«Мура мертвымъ суть прилична, Христось же истлѣнія явися чуждъ» (троп. на нынѣ).

«Что же живому мура приносите» (Ін. Кан. 6 ч.).

«Хощу бо созданіе свое радостію озарити». (Еканостиин.)

«Плѣнися адъ, дерзайте мертвіи, и гробы отверзошася, возстаните отъ ада, вопіетъ вамъ Христось, все пришедшій избавити отъ смерти и тли». (Ик. Канонъ. 6, г).

1. Іоанн. 6, 29.

«Иди по Мнѣ» — зоветъ Христось — не стой праздно, не губи дара своего, который получилъ ты отъ Бога, сіе есть дѣло Божіе, да вѣруете въ Того, Его же посла Онъ».

— Но куда Ты идешь, Господи? спросили мы и что именно дѣлать, чтобы итти за тобой. Этимъ вопросомъ намъ необходимо задаться и не кой-какъ, но кровно, т. е. приблизительно такъ, какъ онъ (этотъ вопросъ) представлялся Матери Божіей, когда Она стояла у креста и матерински рыдала, видя, какъ Ея «едино-утѣшеніе» тихо, незлобиво угасалъ въ смертельно-страшной агоніи, истекая кровью.

*) Печатаемыя проповѣди и замѣтки о таинствахъ принадлежать священнику одной изъ московскихъ церквей от. Алексѣю Б., служившему въ ней съ 1925 по 1930 годъ, послѣ чего онъ былъ арестованъ и въ настоящее время находится въ Соловкахъ. Проповѣдь эта произнесена была въ 1928 году, а замѣтки о таинствахъ записаны одной изъ слушательницъ на бесѣдахъ, которые велись имъ послѣ службы. Обѣ вещи отражаютъ то направленіе мысли, которымъ въ СССР живутъ довольно широкіе круги вѣрующихъ. Несомнѣнно сильное вліяніе идей Н. Федорова.

Предстояще кресту, Агнце Твоя Іисусе плачємъ, вопіяще, камо идеше Сыне? Камо грядеши Агнче за всѣхъ заклавыйся? (Ин. Кан. 3 и 4).

Такъ рыдала Пречистая Матерь, какъ это изображаетъ св. Церковь. Подобнымъ образомъ плакалъ и Іосифъ, когда снималъ со креста израненное тѣло замученного до смерти Христа Спасителя. «И како погребу Тя, Боже мой?» говорилъ Іосифъ — или како плащаницею обвію, коими руками прикоснулся нетлѣнному Твоему Тѣлу? Или кая пѣснь воспою Твоему исходу «щедре»? (Стих. на стихъ «Слава»).

Такое же рыданіе было и у Муроносицъ, когда шли онѣ ко гробу помазать муромъ Пречистое Тѣло Господа:

«Почто мура со слезами, о ученицы, растворяете?» Съ такими словами встрѣль Ангель св. женъ; И какъ же не плакать? Какъ же не ридать? Вѣдь страшная тайна свершилась на глазахъ: умеръ за грѣхи міра Спаситель.

Но какъ осмыслить этотъ фактъ, какъ обнять своимъ разумомъ эту смерть, которая является тайной Божьяго домостроительства? Страшно подумать объ ошибкѣ или о невѣдѣніи въ отношеніи къ этой тайнѣ. Кто не уразумѣетъ ее, кому она не откроется, тотъ не можетъ быть участникомъ въ жертвѣ Христовой, или, какъ говоритъ Евангеліе, не можетъ єсть Тѣла и пить Крови Господней! А о таковыхъ самъ Христосъ сказалъ:

«Аминь, аминь глаголю вамъ, аще не снесете Плоти сына человѣческаго, ни піете Крове Его, живота не имате въ себѣ» (Іоанн. 6. 53).

Такъ съ трепетомъ, со страхомъ Божіимъ, брате, приди и вопроси о тайнѣ смерти Христа съ подлинной тоской и ты уразумѣешь тайну великой жизни Слова, которое плоть бысть. Послушайся, брате, какъ св. Церковь уже отвѣчаетъ тебѣ словами Самого Господа:

«Яко снidoхъ съ небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшаго Мя Отца» (т. е. не приходить личная была у Христа снiti на землю, но величайшее разумное дѣло, дѣло совершенія замысла Божія о спасеніи міра).

«Се же есть воля пославшаго Мя Отца, да все еще даде Мне не погублю отъ него, но воскрешу въ послѣдній день». (2. Іоанн. 6, 38-39).

«Азъ есмь хлѣбъ животный, да еще кто отъ него ястъ, не умретъ». Азъ есмь хлѣбъ животный, иже снیدый съ небесе, аще кто снестъ отъ хлѣба сего, живъ будетъ во вѣки: и хлѣбъ его же Азъ дамъ плоть Моя есть, юже Азъ дамъ за животъ міра» (Іоанн. 6, 48-51).

— такъ вотъ онѣ тотъ отвѣтъ, брате, не получивъ кото-раго, невозможно жить разумно. Въ трехъ словахъ опредѣ-

лиль Господь и для чего Онъ приходилъ на землю и для чего должно жить каждому, оставшемуся въ живыхъ. И эти три слова слѣдующее:

1. Возсоздать все погубленное, все преданное во власть смерти и тлѣнія.

2. Побѣдить навсегда смерть.

3. Дать всему живущему нетлѣніе и жизнь вѣчную, по образу св. и Живоначальной Троицы (2. Іоанн. 6, 38, 39, см. выше. 3 Іоанн. 6, 48, 50, см. выше. 4. Іоанн. 6, 51, см. выше).

Вспоминается то святое древнее время, когда св. Муроносицы, «купиша ароматы, да пришедшe помажутъ Іисуса». Зѣло до утра во едину отъ субботъ, онъ шли къ гробу, плачущe, отдать свой послѣдній долгъ почившему отъ дѣлъ Спасителю и Богу Своему. Они шли, но души ихъ были смущены: они не знали, удастся ли имъ пройти незамѣченными стражей, а также онъ недоумѣвали, кто отвалитъ имъ камень отъ входа въ пещеру (5 Марк. 16, 1. — Марк. 16, 21, Марк. 16, 4).

И вотъ, когда св. жены подошли ко гробу, то увидѣли камень отваленнымъ и вмѣсто тѣла Іисусова, Ангела?

— Не ужасайтесь, — сказалъ имъ Ангелъ — Іисуса ищете Назарянинu, распятаго, возста, нѣсть здѣ... 2 Марк. 16, 5 — 3 Марк. 16, 6.

Отъ всего видимаго и слышанного у св. женъ недоумѣніе и ужасъ возрасли еще больше. Что же имъ теперь дѣлать?

«Мура мертвымъ суть прилична» (троп. на нынѣ), «Христосъ же истлѣнія явися чуждъ», а вѣдь Муроносицы, какъ и всякий, кто любилъ Христа, всю жизнь свою понимали только лишь какъ служеніе Христу.

Итакъ, что же имъ теперь дѣлать, для чего теперь имъ жить? Когда Онъ жилъ жизнью подзаконной, подобной человѣкамъ, имъ сердце безошибочно подсказывало, что имъ надо дѣлать, чтобы послужить Христу. Онъ былъ бѣденъ — онъ отдавали Ему свои имѣнія. Онъ не имѣлъ крова — онъ питали и поколи Его въ своихъ домахъ. Онъ страдалъ на крестѣ, несправедливо осужденный — онъ плакали и рыдали; наконецъ, Онъ умеръ — онъ вмѣстѣ съ праведнымъ Іосифомъ и старцемъ Никодимомъ съ честью погребли Его тѣло. Но теперь, когда Муроносицы шли отдать свой послѣдній погребальный долгъ, онъ не застали Христа мертвымъ. «Воскресе Христосъ, яко же предрече». Одѣлся въ нетлѣніе (Ин. Канонъ. 6, 4). Сталъ новымъ человѣкомъ, который уже ни въ чемъ прежнемъ не нуждался. Что же теперь Ему дать? Чѣмъ теперь Ему послужить? Да, воистину Воскресъ Христосъ, воистину Онъ, явившись чуждъ нетлѣнія, перешель ту грань, когда Ему непосредственно можно было послужить, но, брате, посмотри: остались въ подзаконной жизни Его братья, сыны человѣческіе, кото-

рые покрыли себя невѣжествомъ, погубили свой образъ и подобіе Божіе, замученные, утруженные, угнетенные, болящіе, смертные и, наконецъ, погибшіе, т. е. предавшіеся тлѣнію (І Мат. 9, 37). «Посмотри, брате, какъ обильна жатва, вѣдь всѣ эти несчастные, всѣ они имѣютъ великую нужду. Ее приходилъ Господь утолить. Нынѣ, брате, жаждетъ Господь видѣть міръ преображеннымъ міромъ, въ которомъ обитаетъ правда и жизнь вѣчная. Онъ ждетъ, брате, своихъ дѣлателей. Пойдемъ же за Нимъ. Пойдемъ тою дорогою, которой исходилъ къ намъ Спаситель. Станемъ жить не для себя, какъ жили доселѣ и не для другихъ, которые тоже живутъ для себя, для взаимной борьбы, для взаимнаго стѣсненія и вытѣсненія, но станемъ жить со всѣми живущими, такъ чтобы ихъ горе и счастье принять на себя, а свое имъ передать, чтобы вмѣстѣ всѣмъ сообща выйти, наконецъ, изъ мрака невѣжества, изъ-подъ ига рабства, которое тяготѣеть надъ каждымъ живущимъ въ силу невѣжества, вражды и раздѣленія, царящихъ нынѣ, выйти сообщать, утереть каждому слезу, снять каждое горе, и, наконецъ, возвратить жизнь тѣмъ, кто далъ ее намъ, а самъ погибъ и потому въ правѣ и отъ насъ ожидать возвращенія дара жизни. Совершимъ все сіе, чтобы всѣмъ намъ и живущимъ и умершимъ не подпасть суду (т. е. власти тлѣнія), но перейти въ жизнь вѣчную и исполнить такимъ образомъ волю создавшаго насъ Бога.

«Азъ есмь хлѣбъ животный», говорить Господь. І Іоанн. 6, 48, и «плѣнися адъ», говорить св. Церковь, дерзайте мертвии и гробы отверзоша, возстаньте отъ Ада». 2, Ин. Канон. 6, 12.

Вотъ наше дѣло; вотъ чего хотеть отъ насъ живой Христосъ. Такъ несите, несите же вѣрующіе въ Господа свой трудъ на сіе дѣло Божіе.

Господь повелѣваетъ намъ: «Шедше въ міръ весь (одряхлѣвшій и гибнущій міръ), воссоздавайте все погубленное, побѣждайте и побѣдите смерть и вмѣстѣ со всѣми войдите въ жизнь вѣчную. Этого — говорить Господь, — нынѣ Я жду отъ васъ. Это есть вашъ долгъ, ваше дѣло. Итакъ, шедше въ міръ весь, проповѣдите Евангеліе всей твари. «Иже вѣру имѣть и крестися, спасенъ будетъ, а иже не имѣть вѣры — осужденъ будетъ».

1. Марк. 16, 16-16.

Аминь.

Для чего Христосъ пришелъ на землю.

«Я пришелъ для того, чтобы имѣли жизнь и имѣли съ избыткомъ» (Ев. отъ Мат. X, 10), т. е. чтобы люди не умирали,

побѣдили слѣпую силу природы, умерщвляющую людей и все живущее, и возвратили жизнь ранѣе умершимъ.

Каковъ путь жизни людей? Путь единенія. «Да будутъ всѣ едино, какъ Мы едино» (Іоанн. XVII, 22). Образами единенія людей являются таинства Христовой Церкви.

Порядокъ таинствъ слѣдующій:

1. Крещеніе
2. Миропомазаніе
3. Бракъ
4. Елеосвященіе
5. Евхаристія
6. Покаяніе
7. Священство.

Что такое таинство? Это — проектъ, который должны достигнуть люди общими усилиями (осуществить). Тайное должно быть явнымъ. Въ таинствѣ отъ Бога дается залогъ этой цѣли.

Люди понимаютъ христианство, какъ уже осуществленное. На самомъ дѣлѣ христианства еще не было, такъ какъ никто еще не исполнилъ завѣтъ Христовъ. Есть только дѣлатели христианства. Надо смотрѣть впередъ, наши усилия надо направить на то, чтобы создался храмъ.

Пониманіе Евангелія монахами невѣрное. Мы должны прикладывать — новое къ старому. Таинства были установлены при Адамѣ и Евѣ; первымъ людямъ были даны всѣ возможности Царства Божія. Христосъ пришелъ не нарушить законы, но исполнить.

Таинство Крещенія.

Это таинство Христосъ установилъ словами: «Идите, научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мате. XXVIII, 19). См. 66-20 ст. Объ этомъ таинствѣ упоминается въ Посланіяхъ къ Римлянамъ, гл. VI, 3-11.

Цѣль таинства Крещенія: Если мы соединены съ Нимъ подобіемъ смерти Его, то должны быть соединены и подобіемъ воскресенія» (Римл. VI, 5), т. е. мы должны соединиться со Христомъ подобіемъ смерти Его, жизнь направить къ той цѣли, за которую умеръ Христосъ. Христосъ же умеръ ради единенія людей для жизни въ трудѣ возсозданія жизни.

Сущность таинства — обѣщаніе человѣка объединиться.

Условія таинства — отреченіе отъ сатаны, соединеніе съ Христомъ и вѣра въ Него.

Крестимся мы для мертвыхъ. Здѣсь весь планъ искупленія. «Что дѣлаютъ крестящіеся для мертвыхъ? Если мертвые

совсѣмъ не воскресаютъ, то для чего и креститься для мертвыхъ». (1 Кор. XV, 29).

Плодъ таинства Крещенія — намъ ходить въ обновленной жизни. Монахи понимаютъ таинство Крещенія — соединеніе со Христомъ подобіемъ смерти Его такъ: надо распять плоть со страстями и похотями, надо умерщвлять плоть. Дѣлатели христіане же должны блага міра не отвергать, а направлять ихъ на трудъ возсозданія.

Таинство Миропомазанія.

Это таинство Христосъ установилъ словами: «Примите Духа Святого» (Іоанн. гл. XX-22).

Указаніе на таинство это имѣется еще: «И Я пошлю обѣтованіе Отца Моего на васъ, вы же оставайтесь въ городѣ Іерусалимѣ, доколѣ не облечетесь силою свыше» (Лука XXIV, 49).

«Истинно, истинно говорю тебѣ: если кто не родится свыше, не можетъ увидѣть Царствія Божія. Истинно, истинно говорю тебѣ, если кто не родится отъ воды и Духа, не можетъ войти въ Царствіе Божіе» (Іоаннъ. III, 3 и 5).

Цѣль таинства Миропомазанія — принять св. Духа. Зачѣмъ нуженъ Святой Духъ?

Въ крещеніи данъ обѣтъ, а силь выполнить это обѣщаніе нѣтъ. Намъ нужно получить Св. Духа, чтобы исполнить обѣщаніе. Все наше тѣло предназначено быть сосудомъ для Св. Духа. Св. Духа мы получимъ только усиліемъ. Не будетъ растилѣвать наши чувства. Сначала получи Св. Духа молитвой.

Этимъ таинствомъ намъ дается талантъ, возможность отдать наши умъ и сердце на стяжанія Св. Духа.

Сущность таинства — разумъ и сердце — одно, оба отдаются на стяжаніе Св. Духа.

Условія таинства — тѣ же, что и въ таинствѣ Крещенія, а также обѣтъ быть вѣрнымъ Христу, отдать Ему всѣ свои силы.

Плодъ таинства — возможность принять Св. Духа. Монахи только сердцемъ идутъ къ Богу, а надо и разумъ ввести для стяжанія Духа Святого. Нуженъ пастырь, который будетъ вести и сердце и умъ человѣка. Такихъ пастырей сейчасъ нѣтъ, должна вести человѣка Церковь соборнымъ разумомъ. Церковь выносить рѣшеніе, а пастырь проводить его въ жизнь, являясь душеприказчикомъ Церкви.

Таинства Брака.

Христосъ установилъ это таинство на бракѣ въ Канѣ Галилейской (Іоанн. II, 1-11).

Объ установлениі его въ Евангеліи говорится словами:

«Теперь почерпните (воды) и несите къ распорядителю пира » (Іоанн. II, 8).

Объ этомъ таинствѣ указывается и въ Евангеліи Мтѣ. XIX, 3-8 и въ посланіи къ Ефесянамъ V, 22-23.

О цѣли таинства указывается въ посланіи къ Ефесянамъ: Мужъ есть глава жены, какъ и Христосъ глава Церкви и Онъ же спаситель тѣла. Мы члены тѣла Его, отъ плоти Его и отъ костей Его. Посему оставитъ человѣкъ отца своего и мать и прилѣпится къ женѣ своей и будутъ двое одна плоть. Еф. V, 23-30-31.

Цѣль таинства — мужу и женѣ стать членами тѣла Христова, служителями дѣлу Христову. Двое должны стать одною плотью.

Чудо въ Канѣ Галилейской. Въ Царствіи Божіемъ вино будетъ новое (Мар. XIV, 25).

Вино молодое не вливаютъ въ мѣхи старые. Новое вино на бракѣ въ Канѣ было лучшее изъ всѣхъ винъ, ранѣе бывшихъ.

Смыслъ чуда: вино, начало новой жизни. Беря воду и претворяя ее въ лучшее вино, Христосъ указываетъ, чтобы этотъ бракъ закончился новой жизнью, жизнью безсмертной. Рожденіе дѣтей должно быть ради того, чтобы дѣти могли использовать силу возсозданія. Дѣтямъ передается долгъ и правнуки — возстановители рода. Божія Матерь указала, что родъ долженъ освободиться отъ рожденія отца. При будущемъ бракѣ при возсозданіи будутъ рождаться тѣ, кого мы хотимъ. Въ дѣторожденіи залогъ возсозданія. Ребенокъ не самецъ. Смыслъ жизни въ родителяхъ.

Сила рождающая будетъ превращена въ силу возсозданія. Дѣтей надо воспитывать какъ работниковъ Божіихъ. Вино — символъ закваски, броженія. Дѣти должны быть закваской Царства Божія.

Раздѣленные полы въ Царствѣ Божіемъ должны быть объединены. Въ Царствіи Божіемъ не будутъ различные полы. Люди тамъ будутъ, какъ Троица. Раздѣленіе половъ — слѣдъ грѣха. Противорѣчія нѣтъ въ словахъ «Смыслъ жизни въ родителяхъ», и «Оставить человѣкъ отца своего и мать свою». Въ первомъ случаѣ — родство, во второмъ — творчество человѣческое. Мужъ и жена впрягаются въ новое дѣло и они должны быть ближе другъ къ другу, чѣмъ къ своимъ родителямъ. Уходъ отъ родителей не для ухода, а для возвращенія. Сынъ враждебенъ отцу и матери. Дѣти поглашаютъ отца и мать.

Цѣль таинства брака — объединеніе мужчины и женщины для обращенія рождающей силы въ возсоздающую.

Плодъ брака — возстановленіе родства.

Условіе брака — любовь и рѣшімость выбора человѣка; и обѣтъ спасенія безъ силы рождающей не можетъ быть. Въ рожденіи нѣтъ таинства. Обращеніе рождающей силы въ возсозидающую — таинство.

Монахи отказываются отъ брачнаго состоянія. У насъ съ монахами общее — въ проектѣ мы отказываемся отъ дѣторожденія, т. е. дѣйствіемъ рождающей силы мы не придемъ къ спасенію. Разница съ міропониманіемъ монахами — мы хотимъ обратить силу рождающую въ возсозидающую. Во время брака мы даемъ обѣтъ. Подъ обѣтомъ здѣсь разумѣется соединеніе для возсозданія родства. В іудействѣ бракъ—продолженіе рода. Въ христіанствѣ родъ сохранять не нужно, бракъ преслѣдуетъ задачу возсозданія. Наши браки въ лучшемъ случаѣ іудейскіе — т. е. въ бракахъ продолжаютъ родъ.

Языческіе браки — по страсти, при этомъ стараются избавиться отъ дѣтей. Есть браки хуже языческихъ — когда женщина продаетъ себя, чѣмъ дороже, тѣмъ лучше: между двумя людьми существуетъ договоръ, т. е. купля-продажа, такие браки невозможны вѣнчать.

Отрицать бракъ во имя того, чтобы не подпасть подъ ложный бракъ — недостаточно, такъ какъ монашество отрекается отъ родства.

Возможенъ ли разводъ, если браки заключены неправиль-но, съ точки зрењія обѣтовъ? Возможенъ только въ случаѣ того, если заключенный бракъ есть прелюбодѣяніе. Раньше по древнему закону, бракъ не расторгался. «Моисей по жестокосердію вашему позволилъ вамъ разводиться съ женами, а съ начала не было такъ» (Мат. XIX, 8).

Таинство Елеосвященія.

Христосъ установилъ это таинство за шесть дней до своего воскресенія (Іоанн. XII, 1-8) словами: «Оставьте ее: она сберегла это на день погребенія Моего» (7).

«Возливъ миро сіе на тѣло Мое, она приготовила Меня къ погребенію (Мт. XXVI, 12, см. 6-14).

Цѣль таинства — въ оживленіи. Нужно ли соборовать всѣхъ людей? Нужно, чтобы человѣкъ не былъ вполнѣ поглощенъ смертью.

Мы обѣщаемся направить умъ, сердце, всѣ чувства на то, чтобы умерщвляющую силу превратить въ оживляющую въ себѣ и внѣ себя (внѣ себя, т. е. мажемъ лобъ, т. е. разумъ).

Чтобы побѣдить смерть, нужна наука христіанская, наука, ставящая цѣлью возсозданіе жизни. До настоящаго времени мы этого не видѣли, всѣ научные изобрѣтенія не есть побѣда, а только приспособленіе.

Условіе — обѣтъ отдать свои силы и объединиться для борьбы со слѣпой силой.

Таинство Евхаристіи.

Объ установленіи этого таинства Христомъ указывается въ слѣдующихъ мѣстахъ Св. Евангелія: Мтѣ. XXV, 26-29; Марк XIV, 22-25; Лука XXII, 19-20, Іоанн. VI, 27-50.

Въ первыхъ четырехъ таинствахъ Крещенія, Миропомазанія, Брака и Елеосвященія — человѣкъ даетъ обѣтъ объединиться съ Христомъ; разумъ, сердце и всѣ свои силы отдать на стяженіе Св. Духа, превратить силу рождающую въ возсоздающую и силу смертоносную — въ животворящую.

Что же нужно для соединенія съ Богомъ?

«Отецъ Мой донынѣ дѣлаетъ и Я дѣлаю» (Іоанн. V, 17), т. е. для соединенія съ Богомъ нужно дѣло. Какое?

«Ибо какъ Отецъ воскрешаетъ мертвыхъ и оживляетъ, такъ и Сынъ оживляетъ, кого хочетъ» (Іоанн., V, 21), т. е. этимъ дѣломъ должно быть воскресеніе мертвыхъ, возсозданіе рода человѣческаго.

Цѣль таинства — воскрешеніе мертвыхъ дѣломъ. Во время таинства мы ъдимъ Тѣло Христово и пьемъ Кровь Его, принимается нами весь Христосъ.

«Ядущій Меня жить будетъ Мною» (Іоанн. VI, 37).

«Я есмь лоза, а вы вѣтви» (Іоанн. XV).

Въ будущемъ единеніе съ Богомъ будетъ, какъ вѣтви и лоза. Что значитъ хлѣбъ — тѣло, вино — кровь. Это тѣло воскресшаго Христа.

Таинство — проектъ.

Смыслъ таинства — пусть хлѣбъ станетъ въ насъ Тѣломъ Христовымъ, но не сейчасъ; этотъ хлѣбъ будетъ плотью послѣ воскресенія. Тѣло и Кровь не отдѣлимы отъ хлѣба и вина.

Здѣсь говорится отъ преображенія плоти нашей. Это будетъ только черезъ воскрешеніе.

Мы даемъ обѣтъ, что дѣломъ нашимъ хлѣбъ этотъ будетъ плотью Христа.

Условіе таинства — мы даемъ обѣтъ словами: «Твоя отъ Твоихъ Тебѣ приносяще о всѣхъ и за вся», то-есть Твои силы, которыя въ насъ, мы принесемъ ради Твоего дѣла воскрешенія. Наши силы отдадимъ дѣлу Бога.

Плодъ таинства — жизнь вѣчная.

Въ первыхъ пяти таинствахъ указанъ планъ искушенія людей.

Когда говорилось о таинствѣ Крещенія, то указывалось, что крестимся мы для мертвыхъ и въ этомъ признали планъ искупленія. «Что дѣлаютъ крестящіеся для мертвыхъ? Если мертвые

совсѣмъ не воскресаютъ, то для чего и креститься для мертвыхъ?» (I Кор. XV, 29).

Что будетъ, если человѣкъ даетъ обѣты, но не исполняетъ ихъ? На это отвѣчаетъ таинство Покаянія.

Таинство Покаянія.

Это таинство установлено Христомъ въ первый день послѣ Его воскресенія словами, обращенными къ ученикамъ Своимъ (Іоанн XX, 19-23).

«Кому простите грѣхи, тому простятся. На комъ оставите, на томъ останутся».

Покаяніе — таинство, въ которомъ человѣкъ разрѣшается отъ послѣдствій своего грѣха.

Примѣры покаянія: 1) Мтѣ. IX, 9-13: Іисусъ сказалъ Матею (грѣшнику) «слѣдуй за мной». Я пришелъ призвать не праведниковъ, но грѣшниковъ къ покаянію.

2) Лука XV, 4-10. «На небесахъ болѣе радости будетъ обѣ одномъ грѣшникѣ кающемся, нежели о девяноста девяти праведникахъ, не имѣющихъ нужды въ покаяніи».

3) (Іоаннъ VIII, 3-11). Іисусъ сказалъ женщинѣ, взятой въ прелюбодѣяніи:

«Иди и впредь не грѣши».

Крещеніе совершается для мертвыхъ, а покаяніе для живыхъ. Можемъ каяться и за другого.

Цѣль таинства — «Иди и впредь не грѣши», т. е. необходимо освободиться отъ грѣха.

Покаяніе, о которомъ говорилъ Іоаннъ Креститель, не есть Христово покаяніе. Покаяніе по Іоанну (Лука III, 7-14): «У кого двѣ одежды, тотъ дай неимущему и у кого есть пища — дѣлай тоже».

Ничего не требуйте болѣе опредѣленного вамъ.

Никого не обижайте, не клевещите и довольствуйтесь своимъ жалованьемъ».

Покаяніе Іоанново освобождаетъ отъ злыkhъ дѣлъ. И мы до сего времени принимаемъ покаяніе по Іоанну. Ученіе Л. Толстого — Іоанново покаяніе. Покаяніе Іоанново одно недостаточно.

«Послѣ же того, какъ преданъ былъ Іоаннъ, пришелъ Іисусъ въ Галилею, проповѣдуя Евангеліе Царствія Божія и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царство Божіе. «Покайтесь и вѣруйте въ Евангеліе» (Марк., 1, 14-15).

Покаяніе по Христу — освобожденіе отъ грѣха, «Иди и впредь не грѣши». «Слѣдуй за Мною».

Сущность Христова покаянія — «не грѣши больше», т. е. «слѣдуй за Мной».

Безъ покаянія Іоаннова нельзя прийти ко Христу.

Грѣхъ, по ученію Христа—раздѣленіе съ тѣмъ, кто слѣдуетъ за Христомъ. Работники, способные къ дѣлу, не должны стоять праздно, а надо идти и работать. Стоящій праздно (Сократъ, Толстой и др.) — грѣшникъ.

«Что вы стоите здѣсь цѣлый день праздно? Идите и вы въ виноградникъ Мой и что слѣдоватъ будетъ, получите» (Мтѣ. XX, 6-7).

Христіанинъ — человѣкъ кающійся. «Чертогъ Твой вижу... но одежды не имѣю войти въ него». Человѣкъ кается и становится дѣла дѣлателемъ.

Кто кается и не причащается, тотъ еще не служить Богу. По ученію Л. Толстого, человѣкъ, когда приходитъ конецъ его жиэни, долженъ покойно умирать. А Христосъ любить сильнѣе смерти. Соломонъ любить какъ смерть. Кто не участвуетъ въ Евхаристіи — не дѣлатель Царства Божія.

Въ одной притчѣ Христосъ сказалъ, что одинъ сынъ сказалъ: «я пойду» и не сдѣлалъ, что обѣщалъ. Другой сынъ сказалъ: «я не пойду», а потомъ сдѣлалъ. Мало говорить, давать обѣщанія — надо дѣлать.

Покаяніемъ Іоанновымъ надо подготовить себя къ дѣланію дѣла Божія. Грѣхи не случайно у насъ, надо понять корень грѣха — основное препятствіе человѣка.

Покаяніемъ Іоанновымъ надо подготовить себя къ дѣланію дѣла Божія. Грѣхи не случайно у насъ, надо понять корень грѣха. У каждого разный корень (грѣха) въ разное время бываетъ, разный корень грѣха — основное препятствіе человѣка.

Плодъ таинства покаянія — человѣкъ становится дѣлателемъ Христовымъ.

Условіе таинства — рѣшимость перестать быть празднымъ и вновь взяться за дѣло (покаяніе Христово) и обѣть исправиться (покаяніе Іоанново).

Таинство Священства.

Объ установленіи этого таинства въ Евангеліи указывается въ слѣдующихъ мѣстахъ:

«Какъ послалъ Меня Отецъ, такъ и Я посылаю васъ» (Іоанн. XX, 21).

«Паси агнцевъ Моихъ». «Паси овецъ Моихъ» (Іоанн. XXI' 15-17).

«Ты Петръ и на семъ камнѣ Я создамъ церковь Мою и врата ада не одолѣютъ ее. И дамъ тебѣ ключи Царства Небеснаго

и что свяжешь на землѣ, то будетъ связано на небесахъ и что разрѣшишь на землѣ, то будетъ разрѣшено на небесахъ» (Мат. XVI, 18-19).

Цѣль таинства Священства — сообщить власть избранному отъ Церкви человѣку вести дѣлаторей Христовыхъ къ жизни вѣчной, утверждать путь правды (камень) и осуществлять Царство Божіе (ключи), безъ пастыря спасенія быть не можетъ.

Гдѣ двое соберутся, тамъ и Я — сказалъ Христосъ, т. е. тамъ будетъ и Церковь. Это надо понимать такъ, что изъ двоихъ одинъ обязательно долженъ быть пастырь.

Условіе совершенія таинства Священства — произнесеніе слова «Аксіосъ» (достоинъ), т. е. признаніе вѣрующими, тѣми, куда посвящается избранный, народъ признаетъ его разумъ, его волю. Посвящаемый даетъ обѣщаніе. Слѣдовательно желаніе обѣихъ сторонъ — народа и пастыря — должно быть.

Путь христіанскій — соборный.

Вѣрующіе постановляютъ, пастырь приводить въ исполненіе, или слѣдитъ за исполненіемъ; пастырь душеприказчикъ церкви.

Пастырь принимаетъ рѣшеніе, если вѣрующіе рѣшаютъ неправильно. Воля пастыря выше воли вѣрующихъ.

Плодъ таинства — исполненіе всѣхъ семи таинствъ. Пастыря можно судить народу до избранія, послѣ же избранія судья ему только Господь (I Коринф. III, и IV кл.).

Пастыря въ Св. книгахъ Новаго Завѣта называютъ: священный, святой, царственное священство, участникъ небеснаго званія, Ангелъ Церкви, посланникъ Бога, служитель примиренія, ловецъ человѣковъ, домостроитель Тайнъ Божіихъ, сотрудникъ Апостоловъ, домостроитель многообразія Божія.

НОВЫЯ КНИГИ

ИСУСЬ НЕИЗВѢСТНЫЙ

Такъ озаглавилъ Д. С. Мережковскій послѣднюю — третью — часть своей послѣдней трилогіи (*). Точный смыслъ заглавія раскрывается въ эпиграфѣ.— «И міръ Его не узналъ» есть переводъ греческаго *καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω* (Ін. 1, 10). Переводъ — непривычный и едва ли точный. Замѣчаніе евангелиста имѣеть въ виду не только служеніе Слова во плоти, но и дѣйствованіе Его въ мірѣ до воплощенія **). Многіе критики относятъ эти слова исключительно къ дохристіанскому человѣчеству. Въ эпоху Ветхаго Домостроительства рѣчь могла идти только о познаніи, не объ узнаваніи. Для Мережковскаго существенно узнаваніе. Потому онъ и предположилъ греческому тексту русскій переводъ. Узнаваніе есть воспоминаніе. Мережковскій не отрицає единственности Боговоплощенія. Но до Иисуса была на землѣ Его тѣнь (Атлантида-Европа, стр. 154). Міръ Его могъ узнать и не узнать. «Неизвѣстный» значить «забытый» (ср. Атл., 192). Мережковскій увѣренъ, что христіанское человѣчество тоже не знаетъ, забыло, Иисуса. Очередная задача: Неизвѣстнаго сдѣлать извѣстнымъ, или, говоря словами Мережковскаго, «Закованнаго въ Церкви раскововать» (I, стр. 34, ср. еще стр. 237).

Въ союзѣ Церкви отношеніе вѣрующаго ко Христу есть отношеніе личное. Гдѣ пѣть личнаго отношенія, тамъ нѣть настоящей вѣры. Этого ли отношенія ищетъ Мережковскій? Неизбѣжность личнаго отношенія вѣрующаго ко Христу Мережковскій понялъ правильно и удачно выразилъ словами древнихъ (I, 340, ср. 341). Сказалъ Мережковскій и то, что каждый изъ насъ знаетъ по собственному опыту: Евангеліе «нельзя прочесть; сколько ни читай, все кажется, чего-то не понять; а перечитаешь, — опять то же; и такъ, безъ конца» (I, 7). Раскрывающееся въ Евангеліи богатство смысла есть оправданіе личнаго подхода. Полнота постигается отчасти и съ разныхъ сторонъ. Но области личнаго положенія предѣль. Углубленіе въ Евангеліе есть познаваніе Христа. Объек-

*) Тайна Трехъ. Египетъ и Вавилонъ. Прага 1925.
Тайна Запада, Атлантида-Европа. Бѣлградъ, 1931.
Иисусъ Неизвѣстный. Бѣлградъ, т. I (1932), т. II, ч. I, (1933).

**) Во II т. Мережковскій этимъ же евангельскимъ текстомъ надписалъ одну изъ главъ (6) и тѣмъ ограничилъ его значеніе воплощеніемъ Сына Божія.

тивная цѣль въ прикоеновеніи въ высшей реальности не оставляетъ мѣста для человѣческаго произвола. Противъ этого Мережковскій не спорить. Онъ знаетъ и то, что спасеніе — въ Церкви (I, 224, ср. Атл., 528 и елл.). Если спасеніе — въ Церкви, то въ Церкви — и познаніе Христа. Только въ священной оградѣ Церкви, для вѣрующаго во Христа, открывается тайна Его слова, сохраненного въ Евангелии. Дѣлаетъ ли этотъ выводъ Мережковскій? Задача, которую онъ себѣ поставилъ, его, какъ будто, исключаетъ. Въ Церкви или въ Церкви ищетъ Мережковскій личнаго отношенія ко Христу?

Обратимся къ его методу. Мережковекій отправляется отъ историческаго изслѣдованія Евангелія и старается быть во всеоружіи современнаго знанія. Приводимый имъ матеріалъ свидѣтельствуетъ о большой его начитанности. Впрочемъ, она не спасаетъ его отъ промаховъ. Онъ ошибается, полагая, что извѣстныя разноченія Лк. III, 22 (Ты Сынъ Мой Возлюбленный, Я въ день еей родилъ Тебя) и Евр. II, 9 («Внѣ Бога» вмѣсто «по благодати Божіей») имѣютъ за себѣ рѣшающее свидѣтельство древнихъ (I, 271 и примѣчанія на стр. XXII, XXIII). Не совсѣмъ понятно, къ какому времсни относить Мережковскій проиходженіе извѣстнаго кодекса Безы (D). Въ 1,271 онъ, видимо, возводить его къ оригиналу (архитипу) 150 г. (ср. I, 98 — 140 г.), въ другомъ мѣстѣ (I, 96) изъ его словъ вытекаетъ, что кодексъ D въ его теперешнемъ видѣ былъ написанъ въ 140 г. Поелѣднее, конечно, невѣрно. Кодексъ D — V вѣка. До нашго времени дошли и болѣе древніе. Вообще, исторія новозавѣтнаго текста въ оевѣщеніи Мережковскаго вызываетъ недоумѣнія. Разказъ Ін. VIII, I-II о прелюбодѣйной женѣ былъ не исключенъ изъ канона, какъ думаетъ Мережковскій (I, 96), а поздно включенъ въ текстъ и, тѣмъ еамъ, въ канонъ. Таково, можно сказать, единогласное мнѣніе еовременныхъ ученыхъ. Ссылка на пророковъ въ Мв. II, 23 принадлежитъ къ труднымъ мѣтамъ Нового Завѣта, — одно можно сказать съ нееомѣнностью — и вопреки Мережковскому (I, 256): Иисусъ не былъ Назорей въ смыслѣ назорейскаго обѣта, и назореи не допускаютъ отожествленія съ ессеями. Иродъ, о которомъ идетъ рѣчь въ Мк. VIII, 15, есть Иродъ Антипа, не Иродъ Великій, его отецъ, какъ, повидимому, думаетъ Мережковскій (I, 205). Не правъ Мережковекій и тогда, когда утверждаетъ, что Иисусъ никогда не говорить о Своей любви къ Отцу, и даже полагаетъ, что нашель объясненіе этой особенности (I, 155). Фактъ установленъ ошибочно (ср. Ін. XIV, 31). Обращаясь къ греческому тексту Евангелія, Мережковскій съ достаточнымъ основаніемъ отступаетъ отъ русскаго перевода синодального изданія въ Ін. XXI, I (ср. II, 206), и тщательный филологический анализъ содѣйствуетъ надлежащему пониманію Ін. VI (ср. II, 234 и сл. и примѣчанія на стр. X). Но эти примѣры для Мережковскаго не характерны. Характерно довѣріе къ русскому переводу. Такъ, въ Лк. XXII, 31-51 слово «довольно» повторяется дважды (стт. 38, 51) въ русскомъ переводе, не въ греческомъ подлинникѣ, который имѣеть въ каждомъ случаѣ свое особое выраженіе, допускающее притомъ неоднинаковое пониманіе, и не даетъ основанія для тѣхъ выводовъ, на которыхъ Мережковекій полагаетъ значительное удареніе (I, 199 и сл.). Въ «благоволеніи» къ «Возлюбленному Сыну» (Лк. III, 22) Мережковскій уматриваетъ ненужное повтореніе, и въ этомъ видѣтъ внутреннее основаніе въ пользу избираемаго имъ чтенія (I, 272). Онъ, очевидно, не знаетъ, что отлагольное прилагательное ἀγαπητός (возлюбленный) могло значить то же, что μονογενής

(единородный, единственный). Въ этомъ пониманіи современныя толкователи сходятся съ древними. Приведенныхъ примѣровъ достаточно. Къ нимъ можно было бы добавить непонятную настойчивость, которую проявляетъ Мережковскій въ переводѣ греческаго *εὐαγγέλιον* — «блаженная вѣсть» вмѣсто «благая вѣсть» (I, 123, 217, 247, 322, II, 7, 22, 36, 87, 92 и мн. др.). Произвольность перевода поражаетъ тѣмъ болѣе, что за нѣсколько мѣсяціевъ до появленія I т. «Іисуса Неизвѣстнаго» русская богословская наука обогатилась цѣнною работою Н. Н. Глубоковскаго (Евангелія и ихъ благовѣстіе о Христѣ-Спасителѣ и Его искушительномъ дѣлѣ. Софія, 1932), которая начинается съ терминологического изслѣданія понятія «Евангеліе». Да и по существу — блаженнымъ можетъ быть человѣкъ; вѣсть можетъ нести блаженство, она не можетъ быть блаженной.

Указанные промахи представляютъ интересъ потому, что ихъ объясненіе выводитъ насъ за предѣлы простой случайности. Нельзя не отмѣтить, что ошибки Мережковскаго бываютъ нерѣдко связаны съ тѣми мыслями, на которыхъ онъ особенно настаиваетъ. Ошибки, въ значительной степени, объясняются методомъ. Съ этой стороны показательно и то вниманіе, которое Мережковскій оказываетъ апокрифамъ и аграфамъ (изреченіямъ Христовымъ, не вошедшемъ въ Евангеліе). Въ глазахъ науки, апокрифы и аграфы имѣютъ второстепенное значеніе. Мережковскій совершенно неправъ, когда объясняетъ эту критическую оценку робкимъ консерватизмомъ (I, 98). Дѣло — въ методѣ. Методу науки противостоять методъ Мережковскаго. Методъ Мережковскаго есть интуиція.

Интуиція въ процессѣ научнаго творчества имѣеть свои неотъемлемыя права, которые не требуютъ обоснованія. Интуиція есть творческое узрѣніе, съ котораго начинается научное знаніе. Всѣ великия открытия во всѣхъ областяхъ науки имѣютъ исходную точку въ интуиціи. Но интуиція требуетъ проверки. Только проверкою устраняется опасность принять призракъ за реальность, построить зданіе на пескѣ. Интуиція есть даръ, который долженъ быть оплаченъ трудомъ. Отдаваясь власти интуиціи, Мережковскій знаетъ даръ, онъ не пудитъ себя къ проверкѣ, которая есть трудъ.

Можно привести немало случаевъ, когда интуиція Мережковскаго дѣйствуетъ неотразимо и на читателя, покоряетъ его своею внутреннею убѣдительностью. Сюда я отнесъ бы, въ первую очередь, сужденіе о формѣ Первоосвященнической молитвы Ін., XVII. Миѣ жаль, что недостатокъ мѣста не позволяетъ мнѣ переписать эту вдохновенную, поистинѣ прекрасную страницу (I, 85 и сл.) Въ Евангеліи отъ Марка Мережковскій вѣрно уловилъ стремительность Петра, которая стъ Петра передается его ученику. Слово «тотчасъ» (*εὐθὺς*), постоянно повторяющееся во Второмъ Евангеліи, есть виѣшнее выраженіе этой стремительности (I, 59 и сл., ср. II, 33, 35). Когда близкимъ Іисуса кажется, что Онъ «вышелъ изъ Себя», сошелъ съ ума (Мк. III, 21), Мережковскій высказываетъ предположеніе, что Іисусъ говоритъ тѣмъ голосомъ, «который слышится намъ въ Четвертомъ Евангеліи» (II, 231). Это правдоподобно. Заслуживаетъ вниманія и попытка Мережковскаго проникнуть въ психологію Іоанна Крестителя (I, 227 и сл.), въ его отталкиваніи отъ Іисуса и стремленіи къ Іисусу, которое заканчивается ихъ встрѣчью. Я не останавливаюсь на частностяхъ. Многое вызываетъ недоумѣніе — такъ, нельзя допустить, чтобы Іоаннъ остался виѣ Царства (ср. I, 247), — въ цѣломъ, интуиція

Мережковского, въ главѣ о Іоаннѣ Крестителе, привлекасть внимание читателя. Бесѣду о хлѣбѣ животномъ (Ін. VI) Мережковскій убѣдительно толкуетъ, какъ подготовку учениковъ къ Тайной Вечерѣ и Евхаристіи (ІІ, 227). Можно привести и другіе примѣры. Въ настоящей связи мы должны остановиться на интуїціи, какъ методѣ Мережковского.

Методъ этотъ, въ своей исключительности, долженъ быть признанъ несостоятельнымъ. Непріемлемы принципіальные предпосылки. Непріемлемо ихъ приложеніе къ отдѣльнымъ случаямъ. Приводя одно изъ изреченій Іисуса, дошедшихъ до насъ въ писаніяхъ позднѣйшей эпохи, Мережковскій даетъ мѣсто слѣдующимъ замѣчаніямъ: «Если бы кто нибудь спросилъ Его: «Господи, могъ ли Ты это сказать?» — Онъ, можетъ быть, отвѣтилъ бы съ умной — да, не только съ божественно-мудрой, но и человѣчески-умной, простой, веселой, улыбкой: «ну, конечно, могъ. Скажите это за Меня». Вотъ и сказали, и хорошо сдѣлали, такъ хорошо, что не различишь, самъ ли Онъ говорить, или за Него это сказано» (І, 100). «Разрѣшеніемъ» Іисуса — сказать за Него — широко пользуется и Мережковскій. «Кажется, люди погибаютъ сейчасъ больше всего отъ недостатка памяти и воображенія» (І, 222). Къ Мережковскому это печальное наблюденіе не относится. Онъ самъ творить апокрифы (ср. І, 126, 298). Апокрифы «пишутся невольно, въ сердцѣ» (ср. І, 161) Мережковскаго, какъ Евангеліе «не ложное, а утаенное» (І, 180). Въ другихъ случаяхъ онъ передѣлываетъ и каноническая Евангелія. Въ порывѣ апокрифического творчества онъ влагаетъ въ уста Іосифа отвѣтъ начальниковъ іудейскихъ на вопросъ Ирода (Мо., ІІ, 5, 6, ср. І, 135), слова Маріи въ домѣ Елизаветы (Лк. І, 46-48) онъ относитъ къ дому Іосифу и дню Благовѣщенія (І, 134). Мы узнаемъ и то (І, 181), что предсказаніе Лк. ІІ, 35, известное намъ, какъ предсказаніе праведнаго Симеона, Марія слышала до рожденія Іисуса...

Интуїція, какъ методъ Мережковскаго позволяетъ оправдать эти вольности, но на высотѣ интуїціи Мережковскій не умѣеть удержаться. Въ безплодной риторикѣ мы уже не видимъ влена интуїціи. Апокрифы Мережковскаго надуманные и искусственные. Въ нихъ нѣть евангельской простоты и непосредственности. Или другой примѣръ: сравненіе Марка съ «наказаннымъ школьникомъ», сиротаннымъ за «осторожнаго Матою» и «мягкаго Луку», «да исцѣляеть «врачъ возлюбленный» раны-укусы Маркова льва» (І, 63). Слово перестаетъ быть реальностью, оно становится пустымъ звукомъ, часто утомляющимъ своей пустотою. Для меня, напримѣръ, непріемлемо, въ терминологіи Мережковскаго то различіе исторіи и мистеріи, которое проводится и въ «Атлантидѣ-Европѣ», и на которомъ Мережковскій, очевидно, настаиваетъ (ср. «І. Н.» І, 138, 142, 205, 218 и особенно т. ІІ, 16, 20 и сл., 143 и сл. и мн. др.), непріемлемо потому, что подъ мистерією мы разумѣемъ сопвокупность религіозныхъ дѣйствій, въ которыхъ участвуютъ посвященные. Если отдѣльные части евангельского повѣствованія надо понимать, какъ мистерію, мы не можемъ миновать вопроса, кто же — посвященные, и какія дѣйствія они совершаютъ. Въ обычномъ словоупотребленіи и въ религіозно-историческомъ построеніи Мережковскаго, мистерію можно было бы видѣть въ Крещеніи, но съ Крещеніемъ Мережковскій какъ разъ и начинаетъ исторію (І, 218). Въ другихъ случаяхъ, преувеличеннная забота о формѣ приводить къ отрицанію самой формы. Сравненіе Крестителя съ кузнецомъ (І, 231) недопустимо чисто-эстетически. Примѣръ этотъ тоже далеко не единствен-

ный. Встрѣтивъ Іисуса, Іоаннъ «прянуль, какъ почуявшій агнца левъ» (I, 242). Утаенная жизнь Іисуса получаетъ выраженіе въ слѣдующемъ образѣ: «Тридцать лѣтъ стрѣла на тетивѣ натянутаго лука неподвижна: лукъ — Іисусъ, стрѣла — Христосъ» (I, 146). Или еще: «Что такое свѣтъ, не знаютъ пещерныя рыбы безъ глазъ; люди не знаютъ, что такое Богъ. Только одна рыба съ глазами видѣла свѣтъ: Человѣкъ Іисусъ» (I, 155). Не хочу утомлять читателя. Но невольно возникаетъ вопросъ, о чёмъ думалъ Мережковскій, когда, превознося историческое значеніе апокрифъ, отмѣчалъ, что «Ѳома Невѣрный, Ѣома Близнецъ, по одному преданію, тоже очень древнему, родной братъ, «близицъ Христовъ» (I, 95). Братомъ Іисуса по плоти, а тѣмъ болѣе близнецомъ, — Ѣома не былъ и быть не могъ. Мережковскій это зналъ и утверждать противнаго не сталъ бы. Едва ли онъ задавался цѣлью внушить эту мысль читателю. О чёмъ же онъ думалъ? Ни о чёмъ? Въ сознаніи читателя встаетъ предостерегающее слово Евангелія (Мв. XII, 36, 37). Въ «Іисусъ Неизвѣстномъ» онъ относится не только къ этому примѣру.

Не связанныя объективной нормою, интуиція, какъ методъ Мережковскаго вырождается въ словесность, и снова ставить передъ нами уже поставленный вопросъ. Для Мережковскаго христиане нашего времени «бывшіе христіане». Определеніе принадлежитъ къ излюбленнымъ определеніямъ въ книгѣ Мережковскаго. Онъ его повторяетъ на разные лады и часто въ формахъ первого лица (I, 260, 284, ср. 222, 289, 171, II, 53, 77, 102). Конечно, въ бездѣлѣ грѣховной, мы не достойны носить имени Христова. Но несмыслимая благодать Крещенія создаетъ связь и срасторжимую, и определеніе Мережковскаго — если въ него вдуматься, — звучить отречениемъ отъ Христа. Вдумался ли Мережковскій? Можетъ быть, не до конца. Словесность — и въ этомъ определеніи. Но не вытекаетъ ли сю изъ общаго отишения Мережковскаго къ Церкви? Это отишеніе противорѣчивое. Въ «Тайнѣ Трехъ» (8) Мережковскій о скалѣ Церкви прямо говорить: «я не стою на Ней, или не всегда стою», а немного ниже: «я знаю, что иѣть иной скалы, и что стоящіе на Ней спасутся». Въ «Іисусъ Неизвѣстномъ» онъ Церкви противополагаетъ Царство. И опять — тѣ же мысли. «Церковь — Его и наше, на землѣ послѣднее сокровище, но» Мережковскій тутъ же добавляетъ — «Церковь, вмѣсто Царства Божія — непель вмѣсто огия». «Знаеть Іисусъ, что «мераость запустѣйя станетъ на мѣстѣ святомъ» — это Мережковскій тоже говоритъ о Церкви (II, 279). Изъ Церкви — въ Царство (ср. II, 86, 102 и сл., 107), — таково вожделѣніе сердца Мережковскаго, какъ будто Церковь не есть путь въ Царство. Мережковскій доходитъ до того, что готовъ — вмѣстѣ съ либеральными критиками — отрицать подлинность словъ Іисуса о Церкви (II, 274 и сл.). Въ основаніи отрицанія лежитъ отишеніе къ эмпирической Церкви. Церкви Вселенской, единственнаго мѣста, где могли бы они (люди) соединиться, все еще иѣть» (II, 105). Церковь «ис только терпить, но и поощряетъ» грубые апокрифы (II, 138). Мережковскій не замѣчаетъ, что обличая Ватиканскій соборъ, іезуитовъ, средніе вѣка (ср. II, 138 и сл.), снѣ борется не съ Православною Церковью, а съ Римомъ. Онъ говоритъ о Церкви вообще. Какъ бы то ни было, свое пониманіе Іисуса Мережковскій сознательно противополагаетъ пониманію исторического христианства. Къ какимъ же выводамъ онъ приходитъ?

Уясненіе этихъ выводовъ предполагаетъ общее знакомство съ религиозно-философскимъ міровоззрѣніемъ Мережковскаго. Въ

нашихъ цѣляхъ достаточно указать главное. Мысль Мережковскаго устремляется къ послѣднимъ гранямъ исторіи. О неизбѣжномъ концѣ Мережковскій говорить въ «Іисусѣ Неизвѣстномъ» (ср. I, 117, 223, 234, 249, 366 и сл., II, 89, 102). Предчувствіемъ конца — острый и трагическимъ — начинается и кончается «Атлантида-Европа» — (ср. стр. 5 и слл., 526 и слл.). «Атлантида-Европа» есть книга о концѣ. Гибель Атлантиды повторяется въ надвигающейся гибели Европы. Трагедія конца неразрывна съ трагедіей пола. На ней въ связи съ мыслю о концѣ и сосредоточено вниманіе Мережковскаго въ «Атлантидѣ-Европѣ». Въ первичной двуполости Андрогина Мережковскій видѣть утерянную полноту, «золотую розсыпь» (Атл. 199). Къ этой мысли онъ возвращается постоянно (ср. Атл. 326). Образъ Божій въ человѣкѣ есть образъ мужеженскій: «Андрогинъ создаетъ Андрогина» (Атл. 343). Естество ангельское тоже — мужеженское (Атл. 498 и сл.). Нашъ первородный грѣхъ Мережковскій готовъ видѣть въ томъ, «что мигъ рожденія, молнія времени, разъкаетъ насъ пополамъ на мужчинъ и женщины» (Атл. 223). Въ стремлениі къ возстановленію утерянаго раскрывается для Мережковскаго страшная тайна Содома. Ужасъ Содома Мережковскій сознаетъ. Содомъ влечеть за собою конецъ, какъ Атлантиды, такъ — нынѣ — Европы (ср. Атл. 201, 205). Но сознаніе грѣха подавляется сознаніемъ трагедіи (Атл. 195, и сл.), и въ объясненіи Содома слышится оправданіе (Атл. 199 и сл.).

Связь «Іисуса Неизвѣстного» съ «Атлантидой-Европой» въ единствѣ трилогіи была указана выше. Мережковскій — гностикъ, какъ онъ самъ недвусмысленно о себѣ свидѣтельствуетъ (I, 99, ср. II, 199). Его христіанскій гносисъ ведеть его къ дохристіанскому откровенію. «Если, на краю гибели, Европа, все-таки, вспомнить о Немъ и захотеть вернуться къ Нему, то боги Атлантиды укажутъ ей путь къ Неизвѣстному» (Атл. 192). Путь отъ Атлантиды къ Іисусу, въ пониманіи Мережковскаго, идетъ черезъ Критъ. Въ Палестинѣ Мережковскій связываетъ съ Критомъ ессеевъ, а съ ессеями — Іоанна Крестителя (ср. т. I, гл. 6). Крещеніе, какъ посвященіе, было нужно и Іисусу (I, 274). Тайна Крита для Мережковскаго раскрывается въ росписяхъ Кносса. «Критъ — земля андрогиновъ» (Атл. 326). Выводъ напрашивается. — Въ системѣ Мережковскаго, дѣломъ Іисуса должно быть возстановленіе — въ первую очередь, въ Его лицѣ — первозданной полноты Андрогина.

Этотъ выводъ христіанско сознаніе принять не можетъ. Непріятіе связано съ христіанской философіей пола. Освященіе брака не оставляетъ места Содому, который несетъ въ христіанствѣ безусловное осужденіе. Половые различія исчезнутъ въ славѣ будущаго вѣка. Это ясно не изъ апокрифическихъ Евангелій, а изъ отвѣта Господа саддукеямъ (Ме. XXII, 23-33 и паралл.): будутъ, какъ ангелы. Путь къ небу начинается на землѣ. Въ жизни здѣшней полнота грядущаго предвосхищается по-разному. Союзъ супружескій отображаетъ единеніе Христа и Церкви. Подвигъ аскетовъ усилиемъ воли прообразуетъ преодолѣніе пола. Преодолѣніе пола — и въ любви духовной. Духовная любовь — мироносицъ; духовная любовь — въ единеніи Іисуса и ученика, котораго Онъ любилъ. Два образа духовной любви Господь оставилъ Церкви. И Церковь знаетъ не только духовную любовь въ ея двоякомъ преломленіи: она знаетъ и опасности грѣха, которые съ ней связаны, и подозрѣніе въ грѣхѣ, которымъ ее встрѣчасть міръ. Въ любви духовной Христосъ — внѣ пола и выше по-

ла, но, въ то же время, Церковь, вмѣетъ съ апостоломъ (Ефес. IV, 13), знать Его, какъ совершенного Мужа. Мужемъ былъ Сынъ Божій въ Своемъ воплощениі. Брачною вечерею Агнца будетъ, по слову Апокалипсиса (ХІХ, ер. ХХІ), Царство Славы. Уменіе мужскаго начала во Христѣ звучить для христіанскаго уха непереносимымъ кощунствомъ. Нельзя забывать, что, въ системѣ Мережковскаго, Содомъ, какъ влеченіе къ утраченной полнотѣ, есть не столько грѣхъ, сколько трагедія...

Антрапологія «Атлантиды-Европы» и отдѣльныя замѣчанія, разсыпанныя на протяженіи этой книги, заставляютъ христіанскаго читателя съ осторожностью подходить и къ «Іисусу Неизвѣстному». Предубѣждение, какъ-будто, оправдывается. Начинается съ намековъ. У Назаретскаго пастушка рѣсницы «длинныя, какъ у дѣвочки» (I, 163). Мальчикъ — Іисусовъ двойникъ — обернулся дѣвочкой (I, 180). На «Тайной Вечерѣ» Л. да-Винчи Мережковскому дорого «лицо шестнадцатилѣтняго, похожаго на дѣвушку, Іудейскаго Отрока» (I, 325). Въ Апокрифѣ объ искушениіи Іисусъ въ отраженіи Своемъ въ зеркалѣ увидѣлъ Другого. Другой — въ контекстѣ апокрифа — діаволъ. Это случилось въ томъ домѣ, где Іисусъ вмѣетъ съ Іоифомъ чинить потолокъ. Домъ былъ блудницами (I, 304). Въ этомъ же апокрифѣ на горѣ искушения Іисусъ противъ воли обращается лицомъ къ Мертвому морю (303): «Тамъ былъ Содомъ» (302). Одиююкіе намеки встрѣчаются и во II томѣ. И Іиесеа «переты женетвенно-тонкіе, какъ у Дѣвы Маріи» (136). У гроба Лазаря Іисусъ являетъ «вѣчно-женетвенные слезы — вѣчно-мужественный гнѣвъ» (156). Только Іоаннъ, съ лицомъ «мужженетвнной прелести» могъ подслушать въ сердцѣ Господиесмъ «тайну Вѣчно-Женетвннаго въ Вѣчно-Мужественномъ» (154). Въ I томѣ отъ намековъ Мережковскій переходитъ и къ существу. Онъ отмѣчає указанія древнихъ на сходство Іиесу-са съ Матерью (344, 363 и сл.) и дѣлаетъ выводъ: «вѣчно-дѣвственное въ Сынѣ Дѣвы» (364). «Дѣтекое къ Іисусу ближе взрослаго; ближе мужекого женскога (363). «Чѣмъ же красота Его больше всѣхъ красоТЬ міра? Тѣмъ, что она ни мужская, ни женская, но сочетаніе мужскаго и женскаго въ прекраснѣйшей гармоніи. «Я побѣдилъ міръ» (Іи. XVI, 33), могъ сказать только совершенный Мужъ. Но, глядя на Сына, нельзя не вспомнить о Матери: блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшіе (Лк. XI, 27). Онъ въ Ней — Она въ Немъ. Вѣчная Женетвность — Дѣвственность — въ Мужженетвности вѣчной: два — одно. Люди, недаромъ, любятъ ихъ вмѣстѣ» (364 и сл.). Эти же мысли, тѣми же словами, были высказаны Мережковскимъ въ «Атлантидѣ-Европѣ» (346 и сл., 500 и сл.). Онѣ облекаются и въ догматическую формулу, подкрѣпляемую ссылкою на аграфъ: «Въ первомъ Адамѣ, беземертномъ, до сотворенія Евы, два были одно, а потомъ раздѣлились на мужчину и женщину, и черезъ это раздѣленіе — «стыдную рану»—поль-смерть вошла въ міръ: люди стали рождаться, умирать. Два будутъ снова одно во второмъ Адамѣ, Іиесеѣ, чтобы побѣдить смерть... Будучи кѣмъ-то спрошенъ, когда придетъ Царствіе Божіе, Господь сказалъ: когда два будутъ одно, и мужское будетъ, какъ женское, и не будетъ ни мужского, ни женскаго» («І. Н.» I, 364, ср. Атл. 500). Что это: словесность или интуиція? Если интуиція, то чего? Мережковскійзнаетъ борьбу Христа и двойника Его, Антихриста (I, 287). Іиесъ Мережковскаго въ Своемъ мужественномъ ликѣ похожъ на Антихриста.

Но нельзѧ не отмѣтить основного впечатлѣнія. Лицъ Антихриста не остается въ памяти читателя. Вниманіе читателя не

задерживается на выводахъ, которыхъ тресбуетъ система, и Мережковскій не счелъ возможнымъ миновать Полу въ собственномъ смыслѣ посвящено только иѣсколько словъ (I, 359 и слл.) Намеки теряются. Во II томѣ ихъ совсѣмъ мало. Мутный потокъ Атлантиды уходитъ подъ землю. Сердце читателя отзыается на любовь. Мережковскій любить Іисуса. Себя больше? Да, конечно. И настолько, что онъ подробно разсказываетъ читателю, какой видъ имѣеть его книжка Нового Завѣта (I, 8). Но кто изъ насъ, несогласныхъ съ Мережковскимъ, дерзнетъ сказать, что себя онъ любить мсныне, чѣмъ Іисуса? Не въ этомъ дѣло. Любовью проникнута вся книга. Любовь къ Іисусу распространяется на Его учение, на Евангліс. Мережковскій знаетъ, что любовь обязываетъ къ жизни (I, 9). «Какъ смотрѣть на Него нечистыми глазами? Какъ говорить о Немъ нечистыми устами? Какъ любить Его нечистымъ сердцемъ?... Только такъ, какъ прокаженные, мы можемъ прикоснуться къ Нему» (I, 116). Еще сильнѣе, сюще трепетнѣе звучить любовь въ тѣхъ словахъ, которыми кончается въ I томѣ I часть — о «Незавѣстномъ Евангеліи» (120). Во II томѣ богословіе Мережковскаго тоже наталкивается на возраженія. Незавѣстности Голгоѳы Господь не могъ не знать. Но Мережковскій старается уловить Его человѣческую муку. И путь Мережковскаго, какъ путь любви, вызываетъ сочувствіе читателя даже тогда, когда онъ не принимаетъ его выводовъ. Въ любви Мережковскій умѣеть почувствовать любовь Іисуса къ ученикамъ (II, 206 и слл.). Любовь открываетъ сму выходъ изъ нашего трехмѣрного міра въ міръ иной (ср. II, 210). Злополучный терминъ «мистерія» относится къ риторикѣ, не заслоняя существа... Въ обоихъ томахъ исмало хорошихъ страницъ. Все хорошее въ книгѣ имѣеть начало въ любви. И подлинная интуїція есть интуїція любви. Любви Мережковскаго открыто мѣсто въ Церкви. Виѣ Церкви — Атлантида. Противорѣчіе, которое мы отмѣтили, проходить черезъ всю книгу. Но кажется случайнымъ то, что вводить «Іисуса Незавѣстнаго» въ единство системы и дѣлаетъ его частью трилогіи. Неустранимо впечатлѣніе, что прежній Мережковскій себѣ изжилъ, и кто-то новый приносить Сладчайшму даръ любви. Даръ любви, какъ приношніе старости, вѣнчасть долгую жизнь и звучить лебединую пѣснь. У ногъ Спасителя Мережковскаго встречаютъ тѣ, кого та же любовь привсла къ Іисусу другимъ путемъ.

Изъ II тома «Іисуса Незавѣстнаго» вышла только I часть. Обѣщана вторая. Нужно ли желать ея появленія? «Іисусъ Незавѣстный» вызываетъ откликъ, какъ приношніе любви. Внутреннѣе противорѣчіе и научная несостоятельность метода ограничиваетъ его объективнос значніе отдѣльными страницами. Ихъ было и будетъ немало. Но, можетъ быть, было бы лучше, если бы пѣснь любви, какъ лебединую пѣснь, Мережковскій прервалъ на полусловѣ въ сосредоточенному молчаніи о Христѣ.

Іеромонахъ Кассіанъ (Безобразовъ).

Парижъ.
Февраль 1934 г.

ГЕГЕЛЬ ИЛИ ЙОВЪ

(по поводу экзистенциальной философии Киргегарда).

Je n'approuve que ceux qui
cherchent en gémissant
Pascal.

Есть, стало быть, повторение.
Когда оно наступает?... Когда всякая мыслимая человеческая несомненность и въроятность говорить о его невозможности.

Киргегардъ. «Повторение».

Киргегардъ прошел мимо Франции, какъ онъ прошел мимо Россіи. Только теперь, черезъ сто лѣтъ почти послѣ появленія его главныхъ произведеній, его медленно и осторожно начинаютъ показывать французскому читателю. Въ другихъ издательствахъ вышли его книги «Journal d'un Seducteur», «Le traité du Désespoir» и «in vino veritas», а теперь у Alcan вышла его небольшая книжечка «La répétition». Когда выйдутъ другія его сочиненія и выйдутъ ли они когда нибудь — трудно, конечно, угадать. А между тѣмъ, врядъ-ли я преувеличу, если скажу, что, не смотря на то, что Киргегардъ писалъ почти сто лѣтъ тому назадъ — онъ едва ли не самый цѣнныи и нужный для насъ мыслитель. Не простая случайность, что наиболѣе выдающіеся философы и теологи въ Германіи, гдѣ Киргегарда открыли еще въ концѣ прошлаго столѣтія, подпали подъ его вліяніе. Объ одномъ изъ нихъ, который теперь становится извѣстнымъ уже во Франціи — о Гейдеггерѣ — редакторъ «Philos. Heft» прямо написалъ, что, если изложить обстоятельно Гейдеггера, получится Киргегардъ. Правда — прибавлю отъ себя, Киргегардъ, преломившійся черезъ феноменологію Гуссерля — но все же Киргегардъ, хотя и поблѣшій. Гуссерль, какъ извѣстно, исходилъ изъ Декарта — единственная его работа, появившаяся по французски и представляющая изъ себя сводку его основныхъ идей — такъ и называется: «Les méditations cartesiennes». Въ ней, какъ и во всемъ, что писалъ Гуссерль, съ истинно декартовской силой и смѣлостью поставленъ и разрѣшенъ вопросъ о правахъ и власти, я бы сказалъ о непогрѣшимости и незапятнанности человѣческаго разума. Думаю, что не будетъ преувеличеніемъ назвать Гуссерля Cartesius redivivus. Пожалуй и того больше: можно сказать — и самъ Гуссерль это говорилъ — что въ немъ ожили основныя тенденціи той неповторявшейся больше въ исторіи великой эпохи, когда три поколѣнія людей маленькой страны дали подрядъ человѣчеству такихъ гигантовъ мысли, какъ Сократъ, Платонъ и Аристотель. Гуссерль какъ бы вновь начерталъ на своемъ знамени слова, возвѣщенные міру Платономъ отъ имени его несравненнаго учителя: «нѣть большаго несчастья для человѣка, какъ сдѣлаться мисологосомъ, т. е. ненавистникомъ разума».

Если бы нужно было въ иѣсколькихъ словахъ формулировать самую завѣтную и послѣднюю мысль Киргегарда, пришлось бы сказать: самое большое несчастье человѣка — это безусловное довѣріе къ разуму и разумному мышленію. Во всѣхъ своихъ произ-

*) Soren Kierkegaard. «La répétition». Felix Alcan.

веденіяхъ, на тысячи ладовъ онъ повторяетъ: задача философіи въ томъ, чтобы вырваться изъ власти разумнаго мышленія и найти въ себѣ смѣлоеть искать истину въ Абсурдѣ и Парадоксѣ. Тамъ, гдѣ по свидѣтельству нашего разума, кончаются всѣ возможности, тамъ, гдѣ, по нашему пониманію, мы упираемся въ стѣну абсолютно невозможнаго, тамъ, гдѣ со всей очевидностю выясняется, что нѣтъ никакого исхода, что все и навсегда кончено, что человѣку нечего уже дѣлать и остается только глядѣть въ лицо открывшихся ему ужасовъ и холодѣть, тамъ, гдѣ люди прекращаютъ и должны прекратить всякия попытки борьбы, тамъ, по мнѣнію Киргегарда, только начинается истинная и подлинная, великая и послѣдняя борьба, — и въ этомъ задача философіи.

Aime-tu les damnés, e oppaïs-tu l'irremissible: eo вѣхъ етраницъ писаний Киргегарда глядить на шаень этотъ страшный вопросъ Бодлера. Киргегардъ преклонялся предъ Сократомъ. «Внѣ христианства», писалъ онъ въ послѣдніе годы своей жизни, въ дневникѣ, «Сократъ единственный въ своемъ родѣ». Но, что можетъ сказать намъ, что можетъ сказать самому себѣ мудрѣйшій изъ людей предъ лицомъ испрощолимаго, предъ лицомъ преданныхъ на вѣчное осужденіе людей? Онъ научилъ думать Платона и всѣхъ нась, что разумъ можетъ выручить человѣка изъ всякой бѣды и что ненависть къ разуму есть величайшее несчастье. Но предъ испрощолимымъ — разумъ беззеленъ и не желая признаваться въ своемъ бессиліи онъ придумалъ этику, присвоившую себѣ право и власть предавать людей на вѣчную гибель. Оттого то и Паскаль говорилъ о нашемъ бессильномъ разумѣ и жалкой еправедливоети. Это и толкнуло его на столь всѣхъ ошеломившее и потрясающее рѣшніе — *s'abêtir*: отречься отъ разума и веско того, къ чemu разумъ, возомнившій себя вышешимъ жизненнымъ началомъ, приводить человѣка. Отсюда и сго је *n'arriveus* que сеихъ *qui cherchent en gémissant* въ противоположность всѣми признаннымъ методамъ разыеканія истины, которые представляются намъ какъ бы предвѣчно еросшими съ самой природой мышленія. Мы цѣнимъ только объективное, беззетраетное исканіе. Истина, по нашему неискоренимому убѣжденію дается только тому, кто, забывши и себѧ, и близкихъ, и веевъ мірѣ, впередь изъявляетъ готовность принять веевъ, что она ему принесетъ съ собой. Въ этомъ емыель завѣта Спинозы: *non rideas, non lugere, ne quis detestari, sed intelligere*. Дано ли намъ выбирать между Паскалемъ и Спинозой? Можно ли допустить, что етраетное паскалевское *energizer* сп *gémissant* въ большей степени обеспечиваетъ намъ истину, чѣмъ беззетраетное *intelligere* Спинозы? Или, что беззстрастное *intelligere* по рукамъ и по ногамъ связываетъ человѣка и навѣгда отрѣзывасть его отъ послѣдней истины? Исторія давно отвѣтила на этотъ вопросъ. Паскалевское *s'abêtir*, какъ и его *chercher* *en gémissant* сданы нами въ кунсткамеру, гдѣ хранятся рѣдкія и, по своему любопытныя, но никому ненужныя вещи. Нами владѣеть объективная истина, предъ которой прислоняются даже вѣрующіе люди. Но можно ли считать приговоръ исторіи послѣднимъ и окончателнмъ?

Я вспомнилъ о Бодлерѣ и о Паскальѣ, въ надеждѣ, что читателю легче будетъ черезъ знакомыхъ авторовъ подойти къ Киргегарду. Въ небольшой, но замѣчательной по искренности, глубинѣ и силѣ выражнія книжкѣ своей *«La répétition»* Киргегардъ пишетъ: «вмѣсто того, чтобы (въ трудную минуту) обратиться за помощью ко всемирно знаменитому философу къ professor'у *riblius ordinarius* (т. е. къ Гегелю) мой другъ (Киргегардъ почти

всегда, когда ему нужно выразить свои задушеви́йшія мысли, говорить отъ третьаго лица) ищетъ прибѣжица у частнаго мыслителя, который зналъ сперва все, что было лучшаго въ жизни и которому пришлось потомъ изъ жизни уйти... Іовъ, сидя на пеплѣ и сѣребря черепками струнья на своеъ тѣлѣ, бросаетъ бѣглыя замѣчанія, почти намеки. И здѣсь мой другъ думаетъ найти, что нужно. Здѣсь истина выражается убѣдительнѣе, чѣмъ въ греческомъ симпозіонѣ». Это — завѣтная мысль Киргегарда — проходящая черезъ всѣ его произведенія. Отсюда вытекло то, что онъ называетъ экзистенціальной философіей и что онъ противоставляетъ философіи умозрительной. «Трудности спекуляціи, поясняетъ онъ въ своемъ дневникѣ, растутъ по мѣрѣ того, какъ приходится экзистенціально осуществлять то, о чѣмъ спекулируютъ... Но въ общемъ въ философіи (и у Гегеля, и у другихъ) дѣло обстоитъ такъ-же, какъ и у всѣхъ людей въ жизни: въ своемъ повседневномъ существованіи они пользуются совсѣмъ другими категоріями, чѣмъ тѣ, которыя они выдвигаютъ въ своихъ умозрительныхъ построеніяхъ и утѣшаются совсѣмъ не тѣмъ, что они такъ торжественно возвѣщаютъ».

Спекулятивная философія и спекулятивные философы, которыхъ Киргегардъ всегда насмѣшилово называетъ спекулянтами, оторвали человѣческую мысль отъ корней бытія. Гегель увѣренно, точно бы его устами говорила сама истина, пишетъ въ своей логикѣ: «когда я мыслю, я отрекаюсь отъ всѣхъ своихъ субъективныхъ особенностей, углубляюсь въ самое венць и я дурно мыслю, если прибавлю хоть что-нибудь отъ себя». Не только Гегелю, всѣмъ памъ такъ кажется: всѣ убѣждены, что условіемъ постиженія истины является готовность человѣка отречься отъ самыхъ значительныхъ, самыхъ жизненныхъ интересовъ своихъ и принять все, что ему открывается его умнымъ арѣніемъ, его разумомъ. «Въ философіи, читаемъ мы у того же Гегеля, религія получаетъ свое оправданіе. Мышленіе есть абсолютный судья, предъ которымъ содержаніе религіи должно оправдать и объяснить себя». И тутъ Гегель опять таки только даетъ выраженіе тому, что думаютъ всѣ люди («всѣмъство», какъ говорилъ Достоевскій). Если религія не можетъ оправдаться предъ разумомъ, который самъ уже не имѣеть нужды ни предъ кѣмъ оправдываться, она этимъ самымъ обличаетъ себя во лжи и обрекаетъ на смерть. Киргегардъ и самъ прошелъ черезъ Гегеля: въ молодости онъ, какъ и всѣ почти его сверстники, былъ весь въ его власти. Свое внутреннее противленіе Гегелю онъ долго истолковывалъ, какъ «неспособность понять великаго человѣка» и усматривалъ въ этомъ свой «позоръ и несчастье». При томъ, онъ ясно давалъ себѣ отчетъ, что за Гегелемъ стоитъ греческий симпозіонъ и, что, въ послѣднемъ счетѣ ему придется начать борьбу не только съ Гегелемъ, но возстать противъ Аристотеля, Платона, противъ самого Сократа. Иначе говоря поднять вопросъ о непогрѣшимости человѣческаго разума. Правы были греки, усматривая въ разумѣ единственный источникъ истины? Правъ-ли былъ Гегель, возвѣстившій, что «дѣйствительное разумно» и, что «разумное дѣйствительно» и, что, противъ дѣйствительного негдѣ, а, стало быть, и не нужно искать защиты? Гегель «обоготовилъ дѣйствительность» и видѣлъ въ томъ свою силу и свою заслугу, на самомъ же дѣлѣ тутъ сказалась его слабость, вялость духовнаго существа. Сомнѣнія въ правильности его приемовъ разысканія истины у Гегеля даже и не возникали, какъ не возникаютъ они у подавляющаго большинства людей. «Люди, какъ это само собой разумѣется,

не понимаютъ истинно страшнаго» и «бруть жизнь такой, какая она есть, какъ ее всѣ понимаютъ и принимаютъ». Но можно-ли назвать такое отношеніе къ жизни философіей? Есть-ли это — мышленіе? Не наоборотъ-ли? Не значить ли, что человѣкъ, отвернувшись отъ жизненныхъ ужасовъ — будь то прославленный professor publicus ordinarius или рядовой обыватель — что такой человѣкъ отказался и отъ философіи, и отъ мышленія? «Человѣческая трусость не можетъ вынести того, что намъ имѣютъ повѣдать безуміе и смерть». Оттого Киргегардъ покидаетъ Гегеля и идетъ къ «частному мыслителю» къ Іову. Идетъ не затѣмъ, чтобы въ качествѣ посторонняго наблюдателя любоваться великолѣпными вспышками гнѣва многострадальнаго старца или наслаждаться несравненными образами одной изъ «наиболѣе, какъ онъ говоритъ, человѣческихъ книгъ св. Писанія». На это способенъ быль бы и Гегель — да кто только уже ни восхищался книгой Іова! Киргегардъ, который, въ противоположность «всѣмству», нашелъ или быль принужденъ найти въ себѣ мужество, чтобы прислушаться къ тому, что намъ разсказываютъ «безуміе и смерть», идетъ къ Іову, какъ къ мыслителю, идетъ за истиной, отъ которой отгородился Гегель, укрывшись въ оазисѣ своей философской системы. Гегель не хочетъ, не можеть услышать ни Киргегарда, ни Іова: ихъ устами говорять безуміе и смерть, которымъ не дано оправдаться и объяснить себѣ предъ разумомъ. Людямъ, «выброшеннымъ изъ жизни» нѣть мѣста въ «системѣ» Гегеля. Киргесардъ взываетъ: «что это за сила, которая отняла у меня мою честь и мою гордость, да еще такъ безсмысленно? Неужели я нахожусь внѣ покровительства законовъ?» Но развѣ Гегель можетъ хоть на минуту усомниться въ томъ, что отдельный человѣкъ находится внѣ покровительства законовъ? Для умозрительной философіи совершилъ самоочевидно, что отдельный человѣкъ, т. е. существо, возникшее во времени, должно во времни имѣть и конецъ и что законы во все не затѣмъ установлены, чтобы обсрегать столь прходящее существованіе. И сила, о которой говоритъ Киргегардъ, отнюдь не суть сила безсмысленная, а осмысленная, разумная, ибо все дѣйствительно разумно, какъ мы сейчасъ слышали. Задача же и обязанность, даже назначеніе человѣка — и Киргегардъ не въ правѣ требовать себѣ никакихъ привилегій — въ томъ, чтобы постичь эту истину и съ мудрымъ спокойствіемъ ей покориться. Это было известно и друзьямъ Іова, которые дѣлали все возможное, чтобы рѣчами своими помочь ему подняться на должную нравственную высоту. Но, чѣмъ больше говорили они, тѣмъ больше распался Іовъ. Такое же дѣйствіе производило на Киргегарда чтеніе философскихъ твореній Гегеля. Долго не рѣшался онъ возвстать противъ прославленнаго учителя и властителя думъ его собственной юности. «Только дошедший до отчаянія ужасъ пробуждаетъ въ человѣкѣ его высшее существо» пишетъ Киргегардъ въ своемъ дневникѣ. Іовъ тоже только тогда, когда открывшися ему ужасы превзошли всякое человѣческое воображеніе, отважился вступить въ великую и послѣднюю борьбу съ самоочевидностью. Вотъ какъ обѣ этомъ разсказываетъ въ «Повтореніи» Киргегардъ. «Не тогда проявляется величие Іова, когда онъ говоритъ: Богъ далъ, Богъ взялъ. Онъ такъ говорилъ въ началѣ, но потомъ больше этого не повторялъ». «Величие Іова въ томъ, что паѳосъ его свободы нельзя разрядить лживыми посланіями и обѣщаніями». «Іовъ доказываетъ широту своего міросозерцанія той непоколебимостью, которую онъ противоставляетъ коварнымъ ухищрсніямъ и подходамъ этики». Все, что Киргегардъ говоритъ обѣ Іовѣ можно

сказать и о немъ самомъ. А вотъ заключеніе: «Іовъ благословенъ. Ему вернули все, что у него было и даже вдвойнѣ. И это называется повтореніемъ. Такимъ образомъ есть повтореніе. Когда оно наступаетъ?... Когда всяческая мыслимая для человѣка несомнѣнность и вѣроятность говорить о невозможности» (подчеркнуто мною). И этому построенію, по глубокому убѣждѣнію Киргегарда «суждено сыграть важную роль въ новой философіи — новая философія будетъ учить, что вся жизнь есть повтореніе...» Новая философія, т. е. философія экзистенціальная. Начинается эта философія тогда, когда всякая мыслимая для человѣка возможность и вѣроятность говорятъ о невозможности, т.е. о концѣ. Для Гегеля, для участниковъ греческаго симпозіона тутъ нечего дѣлать — нечего ни начинать, ни продолжать. Они не хотятъ и не смѣютъ противиться указаніямъ и велѣніямъ разума. Они цѣликомъ во власти убѣждѣнія, что разуму дано опредѣлять границы возможнаго и невозможнаго. Они не смѣютъ даже и поставить себѣ вопроса о томъ, откуда пришло къ нимъ убѣждѣніе о всевластіи разума. Это имъ кажется равносильнымъ готовности поставить на мѣсто Разума Абсурдъ. Можно рѣшиться на такой шагъ? Можетъ ли человѣкъ пожертвовать своимъ разумомъ? Забыть предостереженіе Платона? Но развѣ тутъ дѣло идти о жертвѣ? Оказывается, что Платонъ не все предусмотрѣлъ. Бываетъ такъ, что разумъ приносить человѣку величайшія бѣды. Что изъ благодѣтеля и освободителя онъ превращается въ тюремщика и палача. Отречься отъ него вовсе и не значить пожертвовать чѣмъ-либо. Тутъ можетъ быть только одинъ воросъ: какъ сбросить съ себя ненавистную власть? И даже того больше: человѣкъ совсѣмъ перестаетъ спрашивать, словно чуя, что уже въ самомъ вопросаніи скрывается уступка безмѣрнымъ притязаніямъ открываемыхъ намъ разумомъ истинъ. Іовъ не спрашивастъ: онъ кричитъ, плачетъ, проклинаетъ, словомъ — неистовствуетъ и назидательныя рѣчи его друзей вызываютъ въ немъ припадки бѣшенства. Онъ видѣтъ въ нихъ только выраженіе человѣческой трусости, которая не можетъ вынести вида выпавшихъ на его долю ужасовъ и прикрываетъ свое предательство высокими словами морали. Разумъ «безстрастно» свидѣтельствуетъ о концѣ всякихъ возможностей, этика, всегда по пятамъ слѣдующая за разумомъ, приходитъ со своими патристическими увѣщаніями и назидательными рѣчами о томъ, что человѣкъ обязанъ покорно и кротко носить свой жребій, каковъ бы онъ ни былъ. У Киргегарда, какъ у Іова одинъ отвѣтъ: надо убить, надо уничтожить это отвратительное чудовище, которое узурпировало себѣ права отъ имени разума выносить приговоръ живому человѣку и отъ имени морали тресовать, чтобы эти приговоры онъ считалъ святыми и навѣки нерушимыми. «О мой исѣбеній благодѣтель, многострадальный Іовъ, можно мнѣ прийти къ тебѣ не затѣмъ, чтобы предать тебя или проливать надъ тобою притворныя слезы. У меня не было твоихъ богатствъ, не было семерыхъ сыновей и трехъ дочерей... Но и тотъ можетъ все потерять, кто обладаетъ немногимъ. И тотъ можетъ все потерять, кто потеряетъ возлюбленную, и тотъ оказывается покрытымъ струпьями и гнойниками, кто потерялъ свою честь и свою гордость и съ этимъ силу и смыслъ жизни».

Мѣсто меня ограничиваетъ: нужно кончать, вѣрнѣе оборвать на полусловѣ. Но можетъ быть, по этимъ бѣглымъ замѣчаніямъ и немногимъ выпискамъ изъ «Повторенія» читатель хоть отчасти догадается, какую огромную и важную задачу поставилъ себѣ никому при жизни нѣизвѣстный датскій магистръ теологии. Отъ

прославленного философа Гегеля онъ ушелъ къ частному мыслителю Іову. Паскалевское *chercher en gémissant* противопоставляется, какъ методъ розысканія истины тѣмъ методамъ, которыми пользовались до сихъ поръ представители философскаго мышленія. Въ мышленіи открывается какъ бы новое измѣреніе. На вѣсахъ Іова скорбь человѣческая оказывается тяжелѣе, чѣмъ песокъ морской и стоны погибающихъ опровергаютъ очевидности. «Когда всяческая мыслимая для человѣка несомнѣнность и вѣроятность говорить о невозможности», тогда начинается новая, уже не разумная, а «безумная борьба о возможности невозможнаго». Эта борьба и есть то, что Киргегардъ называетъ экзистенціальной философіей — философіей, ищущей истины не у Разума съ его ограниченными возможностями, а у не знающаго границъ Абсурда.

Emile Mersch S. J. Le corps mystique du Christ. Etudes de thÃ©ologie historique 2 v. in 8-e, Louvain, 1933.

Въ обширномъ и почтенномъ труде бельгийского профессора-іезуита мы отмѣтимъ лишь то, что представляетъ живой интересъ для богословски-образованнаго русскаго читателя. Вся центральная часть книги, въ которой соблюденъ до известной степени хронологический методъ изложенія, посвящена греческой патристикѣ. Въ основѣ даннаго изслѣдованія, восходящаго, какъ къ истокамъ, къ ап. Павлу и евангелисту Іоанну, лежитъ благоговѣйно хранимая вселенскими учителями идея Церкви, видимой и невидимой. Завѣтъ, равно Свящ. Писанія и Преданія, идея эта корнемъ своимъ имѣеть вѣру: вѣру въ созданіе духовной плоти человѣчества въ органическое перерожденіе — вѣрнѣе возрожденіе — его ткани съ пришествіемъ въ міръ Христа Спасителя.

Догматъ Воплощенія — *Incarnation* — Бога-Слова, «возстановливающаго» ветхаго Адама силой нового — вотъ краеугольный камень патристической антропологии. Такъ называемая теорія *recapitulation* или *ἀναχεθαλαῖσθαι* впервые выраженная въ своей полнотѣ Иринеемъ Ліонскимъ, неразрывно связана у всѣхъ отцовъ христіанскаго Востока съ ихъ учениемъ о *theosis* (θέωσις). Оно является логическимъ слѣдствиемъ общей имъ, строго выдержанной истройной христологіи. Лишь добровольное принятие Логосомъ цѣлокупной человѣческой природы сдѣлало возможнымъ не только исцѣленіе ея, но одновременно и обоженіе, т. е. соединеніе по благодати съ «единосущной и нераздѣльной Троицей» въ нѣдрахъ Божества. Восхожденіе идетъ черезъ Духа Святого — срѣтеніе его даровъ — къ Сыну, образу «Отца свѣтловъ», и приводитъ къ со-наслѣдству съ Нимъ въ царствіи небесномъ. Ибо Христосъ, источникъ таиннической энергіи, непрестанно

имъ источаемой, имъ излучаемой на неотдѣлимыхъ отъ него по человѣчеству братьевъ — людей.

Хотя земной аспектъ «паки-бытія» есть Церковь, въ таинствахъ подающая божественную energiю — благодать вѣрующімъ, тѣмъ не менѣе видимымъ ликомъ церковнымъ не исчерпывается теургическое дѣйствіе Главы на членовъ. Всѣ представители ортодоксального религіознаго творчества первыхъ вѣковъ безъ устали твердятъ о томъ, что рожденiе i n - s p i r i t u совершается въ незримыхъ глубинахъ Воплощенiя, залога жизни вѣчной. О. Мершъ чутко прислушивается къ этимъ далекимъ голосамъ. Съ почтительнымъ вниманiемъ изучаетъ онъ мощную монолитную систему Афанасія Великаго, историческое значенiе которой усиленно имъ подчеркивается. Затѣмъ, Иларія Пиктавiйскаго «самого восточнаго изъ западныхъ учителей», воспроизводящаго въ главныхъ чертахъ ту же доктрину, но развивая ее далѣе въ своемъ *De Trinitate*. Естественное единство наше съ Богочеловѣкомъ выступаетъ здѣсь особо рельефно, проявляясь вполнѣ въ *Sacramentum corporis et sanguinis Christi*.

Среди Кападокiйцевъ, выдвинуть Григорiй Нisskii и его вдохновенная защита всей человѣческой природы Спасителя (противъ Аполлинарiя), на основанiи извѣстнаго изреченiя Григорiя Богослова: «то что не воспринято не искуплено». Та же мысль красной нитью проходитъ и черезъ христологiю Кирилла Александriйскаго, которая въ глазахъ О. Маршъ является настоящимъ синтезомъ греческой дoгматики по вопросу о мистическомъ Тѣлѣ Христовомъ. Въ частности его єнios фisicuсовершенно совпадаетъ съ unitas naturalis Св. Иларія. Чрезвычайно цѣнны для насъ интересныя цитаты — на нихъ нашъ авторъ вообще щедръ, за что читатель ему всегда признателенъ. Онѣ относятся къ непосредственно му воздѣйствiю Св. Духа «qui imprime en nous le caractere de l'hypostase de Dieu le Père, grâce au Saint-Esprit qui nous assimile à lui par la Sanctification» (I, стр. 445, примѣч.). И еще: «L'Esprit nous rend parfaitement conformes au Christ... il est en quelque sorte la forme de notre Sauveur, image de la substance du fils». Икономiя Пресв. Троицы во внутреннемъ процессѣ обоженiя разумной твари представлена здѣсь съ ясной убѣдительностью, довольно рѣдкой у современныхъ католическихъ писателей. Изъ Антиохiйцевъ, на первомъ мѣстѣ стоить, какъ полагается Ісаинъ Златоустъ съ его, ставшимъ классическимъ въ Православiи, ученiемъ объ Евхаристiи, какъ о непрерывно-продолжающемся воплощенiи Христа на землѣ.

Послѣ столь пространнаго изложенiя восточной патристики о *s o g r o s m y s t i c u s* можно было ожидать со стороны ученаго автора болѣе серьезнаго отношенiя къ такому

авторитету византійского богословія какъ Максимъ Исповѣдникъ. Между тѣмъ ему отведено — наравнѣ съ Дамаскинымъ и Пс. Ареопагитомъ — всего нѣсколько строкъ мелкимъ шрифтомъ въ Приложени. Изъ нихъ однако явствуетъ, что узель его доктрины: обоженіе во Христѣ, утверждающее нѣкое изначальное тожество нашей сущности съ прообразомъ Адама, Логосомъ. Тѣмъ ярче надлежало освѣтить всю глубокомысленную христологическую и антропологическую концепцію славнаго поборника дифизитства, для котораго человѣческая природа, какъ таковая, въ потенціи своей божественна.

Покинчивъ разомъ съ Востокомъ, О. М. спѣшилъ на родной Западъ. Латинской теологии посвященъ второй томъ его работы — отъ Августина до дней Пія XI-го — при чёмъ средневѣковье само собой въ немъ доминируетъ. Почетное мѣсто занимаетъ подчиненная Аристотелю схоластика, съ Аквинатомъ во главѣ. Согласно автору, послѣдняя неуклонно слѣдуетъ по пути проложенному Отцами, только расширняя его и діалектически закрѣпляя добытые традиціей догматические постулаты. Основной тезисъ тотъ же: таинственное единеніе Главы и членовъ мистического Тѣла, «de par la grâce de la sainte humanité du Christ». Многое однако кажется намъ здѣсь упрощеннымъ, какъ бы обрѣзаннымъ въ слишкомъ бѣглыхъ обобщеніяхъ. Прежде всего остается не до конца выясненнымъ и опредѣленнымъ само понятіе этой *humant * въ единой *upostasi* Богочеловѣка. Впрочемъ симъ грѣшить едва ли не вся римская христологія. Именно поэтому нельзя не пожалѣть, что авторъ-историкъ обошелъ молчаніемъ важную группу германскихъ бенедиктинцевъ XII в. (не говоря уже о ирландскомъ философѣ-«еретикѣ» IX-го в. Скотѣ Эріугенѣ!), а именно, Руперта Дейтулага, Перхо и Бруно Рейхерсбергскихъ, Гонорія (*Augustodenensis*). Эти теологи — чистые платоники создали подъ несомнѣннымъ вліяніемъ греческой патристики насыщенную подлиннымъ пафосомъ доктрину, гдѣ сіяетъ идея мистического Тѣла Господня и обоженного черезъ него, имъ воскрешенного человѣчества (*).

Всякій истинный христіанинъ радостно подпишется подъ прекрасными заключительными словами Отца Мершъ: *Entre le Verbe incarné et n'importe quel chrétien, dans l'Eglise qui contient le Christ... il y a une union ontologique, une union mystique, transcendante, surnaturelle, que Dieu seul peut faire connaître, comme il est seul à pouvoir la réaliser.*

M. L.-B.

*) Объ этой группѣ см. превосходную книгу J. Bach'a, *Die Mittelalterliche Christologie*, т. II и статью Roseholli въ *Zft. f. Kirchengesch.* t. XXIV, 1903.

